

Butler, J. (2007)
El género en disputa
Barcelona: Espasa, pp. 42 - 89

CAPÍTOL 1. SUBJECTES DE SEXE/GÈNERE/DESIG

«No es neix dona: arriba una a ser-ho».
Simone de Beauvoir

1

«Estrictament parlant, no pot dir-se que existeixin les “dones”».
Julia Kristeva

«La dona no té un sexe».
Luce Irigaray

«El desplegament de la sexualitat [...] va establir aquesta noció de sexe».
Michel Foucault

«La categoria del sexe és la categoria política que crea la societat com a heterosexual».
Monique Wittig

LES “DONES” COM A SUBJECTE DEL FEMINISME

En la seua majoria, la teoria feminista ha assumit que existeix certa identitat, entesa mitjançant la categoria de les dones, que no sols introdueix els interessos i els objectius feministes dins del discurs, sinó que es converteix en el subjecte per al qual es procura la representació política. Però *política* i *representació* són termes que susciten opinions contraposades. D'una banda, *representació* funciona com a terme operatiu dins d'un procediment polític que pretén ampliar la visibilitat i la legitimitat cap a les dones com a subjectes polítics; de l'altra, la representació és la funció normativa d'un llenguatge que, pel que sembla, mostra o distorsiona el que es considera vertader sobre la categoria de les dones. Per a la teoria feminista, el desenvolupament d'un llenguatge que represente de manera adequada i completa les dones ha estat necessari per a promoure la seua visibilitat política. Evidentment, això ha estat de gran importància, tenint en compte la situació cultural subsistent, en la qual la vida de les dones es representava inadequadament o no es representava en absolut.

Recentment, aquesta concepció dominant sobre la relació entre teoria feminista i política s'ha posat en dubte des de dins del discurs feminista. El tema de les dones ja no es veu en termes estables o constants. Hi ha nombroses obres que qüestionen la viabilitat del “subjecte” com el candidat principal de la representació o, fins i tot, de l'alliberament, però a més hi ha molt poc acord sobre què és, o hauria de ser, la categoria de les dones. Els camps de “representació” lingüística i política van definir amb anterioritat el criteri mitjançant el qual s'originen els subjectes mateixos, i la conseqüència és que la represen-

tació s'estén únicament al que pot reconèixer-se com un subjecte. Dit d'una altra forma, han de complir-se els requisits per a ser un subjecte abans que pugui estendre's la representació.

Foucault afirma que els sistemes jurídics de poder *produïxen* els subjectes als quals, més tard, representen¹. Les nocions jurídiques de poder semblen regular l'esfera política únicament en termes negatius, és a dir, mitjançant la limitació, la prohibició, la reglamentació, el control i fins i tot la "protecció" de les persones vinculades a aquesta estructura política a través de l'operació contingent i retractable de l'elecció. No obstant això, els subjectes regulats per aquestes estructures, atès que estan lligats a elles, es constitueixen, es defineixen i es reproduïxen d'acord amb les imposicions d'aquestes estructures. Si aquesta anàlisi és correcta, la formació jurídica del llenguatge i de la política que presenta a les dones com "el subjecte" del feminisme és, per si mateixa, una formació discursiva i el resultat d'una versió específica de la política de representació. Així, el subjecte feminista està discursivament format per la mateixa estructura política que, suposadament, en permetrà l'emancipació. Això es converteix en una qüestió políticament problemàtica si es pot demostrar que aquest sistema crea subjectes amb gènere que se situen sobre un eix diferencial de dominació o subjectes que, suposadament, són masculins. En tals casos, recórrer sense ambages a aquest sistema per a l'emancipació de les "dones" serà obertament contraproduent.

El problema del "subjecte" és fonamental per a la política, i concretament per a la política feminista, perquè els subjectes jurídics sempre es construeixen mitjançant certes pràctiques excloents que, una vegada determinada l'estructura jurídica de la política, no "es perceben". En definitiva, la construcció política del subjecte es realitza amb alguns objectius legitimadors i excloents, i aquestes operacions polítiques s'amaguen i naturalitzen mitjançant una anàlisi política en la qual es basen les estructures jurídiques. El poder jurídic "produïx" irremeiablement allò que afirma representar únicament; així, la política ha de preocupar-se per aquesta doble funció del poder: la jurídica i la productiva. De fet, la llei produïx i posteriorment amaga la noció d'"un subjecte anterior a la llei"² per a apel·lar a aquesta formació discursiva com una premissa fundacional naturalitzada que posteriorment legitima l'hegemonia reguladora d'aquesta mateixa llei. No n'hi ha prou amb investigar de quina forma les dones poden estar representades de manera més precisa en el llenguatge i la política. La crítica feminista també hauria de comprendre que les mateixes estructures de poder mitjançant les quals es pretén l'emancipació creen i limiten la categoria de "les dones", subjecte del feminisme.

¹ Vegeu Foucault, "Right of Death and Power over Life", en *The History of sexuality*, vol. 1, *An Introduction* (Nova York, Vintage, 1980); originalment publicat com a *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir* (Paris, Gallimard, 1978) (trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, 1. La voluntat de saber, Mèxic, Siglo XXI, 1982). En aquest últim capítol, Foucault examina la relació entre la vessant jurídica i la llei productiva. La seua noció de la productivitat de la llei procedeix de Nietzsche, encara que no és idèntica a la voluntat de poder de Nietzsche. La utilització de la idea de poder productiu no és una mera "aplicació" de Foucault als problemes de gènere. Com expose en l'apartat «Foucault, Hercúline i la política de discontinuïtat sexual» del capítol 3, l'afirmació de la diferència sexual dins dels límits de la pròpia obra de Foucault mostra grans contradiccions amb la seua teoria. També expose una crítica de la seua visió del cos en l'últim capítol.

² Les al·lusions al llarg d'aquest estudi a un subjecte anterior a la llei són extrapolacions de la lectura que Derrida fa de la paràbola de Kafka «Davant la llei», en Alan Udoff (comp.), *Kafka and the Contemporary Critical Performance* (Bloomington, Indiana University Press, 1987).

En efecte, la qüestió de les dones com a subjecte del feminisme planteja la possibilitat que no hi haja un subjecte que existisca “abans” de la llei, esperant la representació en la llei i per aquesta. Potser el subjecte i la invocació d’un “abans” temporal són creats per la llei com un fonament fictici de la seua pròpia afirmació de legitimitat. La hipòtesi prevalent de la integritat ontològica del subjecte abans de la llei ha de ser entesa com el vestigi contemporani de la hipòtesi de l’estat de natura, aquesta rondalla fundacionista que estableix les bases de les estructures jurídiques del liberalisme clàssic. La invocació performativa d’un “abans” no històric es converteix en la premissa fundacional que assegura una ontologia presocial d’individus que accepten lliurement ser governats i, amb això, formen la legitimitat del contracte social.

No obstant això, a banda de les ficcions fundacionistes que recolzen la noció del subjecte, està el problema polític amb el qual s’enfronta el feminisme en la presumpció que el terme “dones” indica una identitat comuna. En lloc d’un significat estable que reclama l’aprovació d’aquelles a les quals pretén descriure i representar, *dones* (fins i tot en plural) s’ha convertit en un terme problemàtic, un lloc de refutació, un motiu d’angoixa. Com suggereix el títol de Denise Riley, *Am I that Name?* [Sóc jo aquest nom?], és una pregunta motivada pels possibles significats múltiples del nom³. Si una “és” una dona, és evident que això no és tot el que una és; el concepte no és exhaustiu, no perquè una “persona” amb un gènere predeterminat sobrepassi els atributs específics del seu gènere, sinó perquè el gènere no sempre es constitueix de manera coherent o consistent en contextos històrics diferents, i perquè s’entrecrua amb modalitats racials, de classe, ètniques, sexuals i regionals d’identitats discursivament constituïdes. Així, és impossible separar el “gènere” de les interseccions polítiques i culturals en les quals constantment es produeix i es manté.

La creença política que ha de tenir una base universal per al feminisme, i que pot fundar-se en una identitat que aparentment existeix en totes les cultures, sovint va unida a la idea que l’opressió de les dones posseeix alguna forma específica reconscible dins de l’estructura universal o hegemònica del patriarcat o de la dominació masculina. La idea d’un patriarcat universal ha rebut nombroses crítiques en anys recents perquè no té en compte el funcionament de l’opressió de gènere en els contextos culturals concrets en els quals es produeix. Una vegada examinats aquests contextos diversos en el marc d’aquestes teories, s’han trobat “exemples” o “il·lustracions” d’un principi universal que s’assumeix des del principi. Aquesta manera de fer teoria feminista ha estat qüestionada perquè intenta colonitzar i apropiarse de les cultures no occidentals per a recolzar idees de dominació molt occidentals, i també perquè té tendència a construir un “Tercer Món” o fins i tot un “Orient”, on l’opressió de gènere és subtilment considerada com a simptomàtica d’una barbàrie essencial, no occidental. La urgència del feminisme per determinar el caràcter universal del patriarcat —amb l’objectiu de reforçar la idea que les pròpies reivindicacions del feminisme són representatives— ha provocat, en algunes ocasions, que es cerque una drecera cap a una universalitat categòrica o fictícia de l’estructura de dominació, que segons sembla origina l’experiència de subjugació habitual de les dones.

Si bé l’afirmació d’un patriarcat universal ha perdut credibilitat, la noció d’un concepte generalment compartit de les “dones”, la conclusió d’aquell marc, ha estat molt més difí-

³ Vegeu Denise Riley, *Am I that Name?: Feminism and the Category of “Women” in History* (Nova York, Macmillan, 1988).

cil de derrocar. Per descomptat, hi ha hagut nombrosos debats sobre aquest tema. Comparteixen les “dones” algun element que siga anterior a la seua opressió, o bé les “dones” comparteixen un vincle únicament com a resultat de la seua opressió? Existeix una especificitat en les cultures de les dones que no depenga de la seua subordinació per part de les cultures masculinistes hegemòniques? Estan sempre contraindicades l'especificitat i la integritat de les pràctiques culturals o lingüístiques de les dones i, per tant, dins dels límits d'alguna formació cultural més dominant? Hi ha una regió d'allò “específicament femení”, que es distingisca d'allò masculí com a tal i s'accepte en la seua diferència per una universalitat de les “dones” no marcada i, per consegüent, suposada? L'oposició binària masculí/femení no sols és el marc exclusiu en el qual pot acceptar-se aquesta especificitat, sinó que de qualsevol altra forma l'“especificitat” d'allò femení, una vegada més, es descontextualiza completament i s'allunya analíticament i políticament de la constitució de classe, raça, ètnia i altres eixos de relacions de poder que conformen la “identitat” i fan que la noció concreta d'identitat siga errònia⁴.

La meua intenció aquí és argüir que les limitacions del discurs de representació en el qual participa el subjecte del feminisme soscauen les seues suposades universalitat i unitat. De fet, la reiteració prematura en un subjecte estable del feminisme —entès com una categoria inconsútil de dones— provoca inevitablement un gran rebuig per a admetre la categoria. Aquests camps d'exclusió posen de manifest les conseqüències coercitives i reguladores d'aquesta construcció, encara que aquesta s'haja dut a terme amb objectius d'emancipació. En realitat, la divisió en el si del feminisme i l'oposició paradoxal a ell per part de les “dones” a les quals diu que representa mostren els límits necessaris de les polítiques d'identitat. La noció que el feminisme pot trobar una representació més extensa d'un subjecte que el mateix feminisme construeix té com a conseqüència irònica que els objectius feministes podrien frustrar-se si no tenen en compte els poders constitutius d'allò que afirmen representar. Aquest problema s'agreuja si es recorre a la categoria de la dona només amb finalitat “estratègica”, perquè les estratègies sempre tenen significats que sobrepassen els objectius per als quals van ser creades. En aquest cas, l'exclusió en si pot definir-se com un significat no intencional però amb conseqüències, perquè quan s'emmotlla a l'exigència de la política de representació que el feminisme plantege un subjecte estable, aquest feminisme s'arrisca al fet que se l'acuse de tergiversacions inexcusables.

Per tant, és obvi que la labor política no és rebutjar la política de representació, la qual cosa tampoc seria possible. Les estructures jurídiques del llenguatge i de la política creen el camp actual de poder; no hi ha cap posició fora d'aquest camp, sinó només una genealogia crítica de les seues pròpies accions legitimadores. Com a tal, el punt de partida crític és el *present històric*, com va afirmar Marx. I la tasca consisteix a elaborar, dins d'aquest marc constituït, una crítica de les categories d'identitat que generen, naturalitzen i immobilitzen les estructures jurídiques actuals.

Potser hi ha una oportunitat en aquesta conjuntura de la política cultural (època que alguns denominarien *posfeminista*) per a pensar, des d'una perspectiva feminista, sobre la necessitat de construir un subjecte del feminisme. Dins de la pràctica política feminista, sembla necessari replantejar-se de manera radical les construccions ontològiques de la

⁴ Vegeu Sandra Harding, “The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory”, en *Sex and Scientific Inquiry*, Sandra Harding i Jean F. O'Barr (Chicago, University of Chicago Press, 1987), pàgs. 283-302.

identitat per a plantejar una política representativa que pugui renovar el feminisme sobre altres bases. D'altra banda, tal vegada siga el moment de formular una crítica radical que allibere la teoria feminista de l'obligació de construir una base única o constant, permanentment refutada per les postures d'identitat o d'antiidentitat que invariablement nega. Potser les pràctiques excloents, que funden la teoria feminista en una noció de “dones” com a subjecte, afebleixen paradoxalment els objectius feministes d'ampliar les seues exigències de “representació”⁵?

Potser el problema és encara més greu. La construcció de la categoria de les dones com a subjecte coherent i estable és una reglamentació i reificació involuntària de les relacions entre els gèneres? I no contradiu tal reificació els objectius feministes? En quina mesura aconseguix la categoria de les dones estabilitat i coherència únicament en el context de la matriu heterosexual⁶? Si una noció estable de gènere ja no és la premissa principal de la política feminista, potser ara necessitem una nova política feminista per a combatre les reificacions mateixes de gènere i identitat, que sostinga que la construcció variable de la identitat és un requisit metodològic i normatiu, a més d'una meta política.

Examinar els procediments polítics que originen i amaguen el que conforma les condicions al subjecte jurídic del feminisme és exactament la labor d'*una genealogia feminista* de la categoria de les dones. Al llarg d'aquest intent de posar en dubte les “dones” com el subjecte del feminisme, l'aplicació no problemàtica d'aquesta categoria pot tenir com a conseqüència que es *descarte* l'opció que el feminisme siga considerat una política de representació. Quin sentit té ampliar la representació cap a subjectes que es construeixen a través de l'exclusió dels qui no compleixen les exigències normatives tàcites del subjecte? Quines relacions de dominació i exclusió s'estableixen de manera involuntària quan la representació es converteix en l'únic interès de la política? La identitat del subjecte feminista no hauria de ser la base de la política feminista si s'assumeix que la formació del subjecte es produeix dins d'un camp de poder que desapareix invariablement mitjançant l'afirmació d'aquest fonament. Tal vegada, paradoxalment, es demostre que la “representació” tindrà sentit per al feminisme únicament quan el subjecte de les “dones” no es done per descomptat en cap aspecte.

⁵ Recorde l'ambigüitat inherent en el títol de Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven, Yale University Press, 1987). Ella afirma que el moviment feminista dels Estats Units de principis del segle XX va intentar “fonamentar-se” (*ground itself*) en un programa que amb el temps “detingué” [*grounded*] aquest moviment. La seua tesi històrica formula de manera implícita la pregunta de si els fonaments acceptats sense reserves funcionen com el “retorn dels reprimits”; basades en pràctiques excloents, les identitats polítiques estables que estableixen els moviments polítics poden invariablement estar amenaçades per la inestabilitat mateixa que genera l'enfocament fundacionista.

⁶ Utilitze l'expressió *matriu heterosexual* al llarg de tot el text per a designar la reixeta d'intel·ligibilitat cultural a través de la qual es naturalitzen cossos, gèneres i desitjos. He partit de la idea de “contracte heterosexual” de Monique Wittig i, en menor grau, de la idea d’“heterosexualitat obligatòria” de Adrienne Rich per a descriure un model discursiu/epistèmic hegemònic d'intel·ligibilitat de gènere, el qual dona per descomptat que, perquè els cossos siguen coherents i tinguen sentit, ha d'haver-hi un sexe estable expressat mitjançant un gènere estable (masculí expressa home, femení expressa dona) que es defineix històricament i per oposició mitjançant la pràctica obligatòria de l'heterosexualitat.

L'ORDRE OBLIGATORI DE SEXE/GÈNERE/DESIG

Encara que la unitat no problemàtica de les “dones” sol usar-se per a construir una solidaritat d'identitat, la diferenciació entre sexe i gènere planteja una fragmentació en el subjecte feminista. Originalment, amb el propòsit de donar resposta a l'afirmació que “biologia és destinació”, aquesta diferenciació serveix a l'argument que, amb independència de la inmanejabilitat biològica que tinga aparentment el sexe, el gènere es construeix culturalment: per aquesta raó, el gènere no és el resultat causal del sexe ni tampoc és tan aparentment rígid com el sexe. Per tant, la unitat del subjecte ja està potencialment refutada per la diferenciació que possibilita que el gènere siga una interpretació múltiple del sexe⁷.

Si el gènere és els significats culturals que accepta el cos sexual, doncs no pot afirmar-se que un gènere únicament siga producte d'un sexe. Portada fins al seu límit lògic, la distinció sexe/gènere mostra una discontinuïtat radical entre cossos sexuals i gèneres culturalment construïts. Si de moment pressuposem l'estabilitat del sexe binari, no és clar que la construcció d'“homes” donarà com a resultat únicament cossos masculins o que les “dones” interpreten només cossos femenins. A més, encara que els sexes semblen ser clarament binaris en la seua morfologia i constitució (la qual cosa haurà de posar-se en dubte), no hi ha cap motiu per a creure que també els gèneres continuaran sent només dos⁸. La hipòtesi d'un sistema binari de gèneres sosté de manera implícita la idea d'una relació mimètica entre gènere i sexe, en la qual el gènere reflecteix el sexe o, en cas contrari, està limitat per ell. Quan la condició construïda del gènere es teoritza com una cosa completament independent del sexe, el gènere mateix passa a ser un artifici ambigu, amb el resultat que *home* i *masculí* poden significar tant un cos de dona com un d'home, i *dona* i *femení* tant un d'home com un de dona.

Aquesta separació radical del subjecte amb el gènere planteja altres problemes. Podem fer referència a un sexe “donat” o a un gènere “donat” sense aclarir primer com es donen l'un i l'altre i a través de quins mitjans? I al cap i a la fi, què és el “sexe”? És natural, anatòmic, cromosòmic o hormonal, i com pot una crítica feminista apreciar els discursos científics que intenten establir tals “fets”? Té el sexe una història¹⁰? Té cada sexe una his-

⁷ Per a un estudi de la divisió sexe/gènere en l'antropologia estructural i les apropiacions i crítiques feministes d'aquest plantejament, vegeu en el capítol 2 l'apartat “L'intercanvi crític de l'estructuralisme”.

⁸ Per a un estudi interessant dels *berdache* i els ordenaments de gèneres múltiples en les cultures dels indis nord-americans, vegeu Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* (Boston, Beacon Press, 1988). Vegeu també Sherry B. Ortner i Harriet Whitehead (comps.) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Sexuality* (Nova York, Cambridge University Press, 1981). Per a un estudi políticament sensible i desafiador dels *berdache*, els transsexuals i la contingència de les dicotomies de gènere, vegeu I. Kessler i Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach* (Chicago, University of Chicago Press, 1978).

⁹ S'han efectuat nombroses recerques feministes en els àmbits de la biologia i la història de la ciència que examinen els interessos polítics inherents en les diferents actuacions discriminatòries que determinen la base científica del sexe. Vegeu Ruth Hubbard i Marian Lowe (comps.), *Gens and Gender*, toms 1 i 2 (Nova York, Gordian Press, 1978, 1979), els dos números sobre el feminisme i la ciència de *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 2, núm. 3, tardor de 1987, i vol. 3, núm. 1, primavera de 1988, i, principalment, The Biology and Gender Study Group, “The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology” en aquest últim número; Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca, Cornell University Press, 1986) (trad. cast.: *Ciencia y feminismo*, Madrid, Morata, 1986); Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven, Yale University Press, 1984) (trad. cast.: *Reflexiones sobre género y ciencia*, València, Institució Alfons el Magnànim, 1991);

tòria diferent, o diverses històries? Existeix una història de com es va determinar la dualitat del sexe, una genealogia que presente les opcions binàries com una construcció variable? Potser els fets aparentment naturals del sexe tenen lloc discursivament mitjançant diferents discursos científics supeditats a altres interessos polítics i socials? Si es refuta el caràcter invariable del sexe, potser aquesta construcció denominada “sexe” està tan culturalment construïda com el gènere; de fet, potser sempre va ser gènere, amb el resultat que la distinció entre sexe i gènere no existeix com a tal¹¹.

En aquest cas no tindria sentit definir el gènere com la interpretació cultural del sexe, si aquest és ja per si mateix una categoria dotada de gènere. No ha de ser vist únicament com la inscripció cultural del significat en un sexe predeterminat (concepte jurídic), sinó que també ha d'indicar l'aparell mateix de producció mitjançant el qual es determinen els sexes en si. Com a conseqüència, el gènere no és a la cultura allò que el sexe és a la natura; el gènere també és el mitjà discursiu/cultural mitjançant el qual la “natura sexuada” o “un sexe natural” es forma i s'estableix com a “prediscursiu”, anterior a la cultura, una superfície políticament neutral *sobre la qual* actua la cultura. Tractarem de nou aquesta construcció del “sexe” com allò radicalment no construït en recordar, en el capítol 2, el que afirmen Lévi-Strauss i l'estructuralisme. En aquesta conjuntura ja queda palès que una de les formes d'assegurar de manera efectiva l'estabilitat interna i el marc binari del sexe és situar la dualitat del sexe en un camp prediscursiu. Aquesta producció del sexe com allò prediscursiu ha d'entendre's com el resultat de l'aparell de construcció cultural nomenat pel *gènere*. Així doncs, com ha de reformular-se el gènere per a incloure les relacions de poder que provoquen l'efecte d'un sexe prediscursiu i amaguen d'aquesta manera aquest mateix procediment de producció discursiva?

GÈNERE: LES RUÏNES CIRCULARS DEL DEBAT ACTUAL

Existeix “un” gènere que les persones *tenen*, o es tracta d'un atribut essencial que una persona és, com expressa la pregunta: “De quin gènere ets?”. Quan les teòriques feministes argumenten que el gènere és la interpretació cultural del sexe o que el gènere es construeix culturalment, quin és el mecanisme d'aquesta construcció? Si el gènere es construeix, podria construir-se de diferent manera, o potser la seua construcció comporta alguna forma de determinisme social que negue la possibilitat que l'agent actue i canvie? Implica la “construcció” que algunes lleis provoquen diferències de gènere en eixos universals de diferència sexual? Com i on es construeix el gènere? Quin sentit pot tenir per a nosaltres una construcció que no siga capaç d'acceptar un constructor humà anterior a aquesta construcció? En

Donna Haraway, “In the Beginning Was the Word: The Genesis of Biological Theory”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 6, núm. 3, 1981, i *Primat Visions* (Nova York, Routledge, 1989); Sandra Harding i Jean F. O'Barr, *Second Scientific Inquiry* (Chicago, University of Chicago Press, 1987); i Anne, *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men* (Nova York, Norton, 1979).

¹⁰ De manera clara, la *Història de la sexualitat*, de Foucault, proposa una manera de replantejar la història del “sexe” dins d'un context eurocèntric modern determinat. Per a una anàlisi més minuciosa, vegeu Thomas Laqueur i Catherine i Gallagher (comps.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the 19th Century* (Berkeley, University of California Press, 1987) originalment publicat com a número de *Representations*, núm. 14, primavera de 1986.

¹¹ Vegeu el meu assaig “Variations in Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault”, en Seyla Benhabib i Drucilla Cornell (comps.), *Feminism as Critique* (Basil Blackwell, University of Minnesota Press, 1987).

alguns estudis, l'afirmació que el gènere està construït suggereix cert determinisme de significats de gènere inscrits en cossos anatòmicament diferenciats, i es creu que aquests cossos són receptors passius d'una llei cultural inevitable. Quan la "cultura" pertinet que "construeix" el gènere s'entén en funció d'aquesta llei o conjunt de lleis, sembla que el gènere és tan precís i fix com ho era sota l'afirmació que "biologia és destinació". En tal cas, la cultura, i no la biologia, es converteix en destinació.

D'altra banda, Simone de Beauvoir afirma en *El segon sexe* que "no es neix dona: arriba una a ser-ho"¹². Per a Beauvoir, el gènere es "construeix", però en el seu plantejament queda implícit un agent, un *cogito*, el qual en certa manera adopta o s'ensenyoreix d'aquest gènere i, en principi, podria acceptar-ne algun altre. És el gènere tan variable i volitiu com planteja l'estudi de Beauvoir? Podria circumscriure's llavors la "construcció" a una forma d'elecció? Beauvoir sosté rotundament que una "arriba a ser" dona, però sempre sota l'obligació cultural de fer-ho. I és evident que aquesta obligació no la crea el "sexe". En el seu estudi no hi ha res que assegure que la "persona" que es converteix en dona siga obligatòriament del sexe femení. Si "el cos és una situació"¹³, com afirma, no es pot al·ludir a un cos que no haja estat des de sempre interpretat mitjançant significats culturals; per tant, el sexe podria no complir els requisits d'una facticitat anatòmica prediscursiva. De fet es demostrarà que el sexe, per definició, sempre ha estat gènere¹⁴.

La polèmica sorgida respecte al significat de *construcció* sembla enfonsar-se amb la polaritat filosòfica convencional entre lliure albir i determinisme. En conseqüència, és raonable suposar que una limitació lingüística comuna sobre el pensament crea i restringeix els termes del debat. Dins d'aquests termes, el "cos" es manifesta com un mitjà passiu sobre el qual se circumscriuen els significats culturals o com l'instrument mitjançant el qual una voluntat apropiadora i interpretativa estableix un significat cultural per a si mateixa. En tots dos casos, el cos és un mer *instrument* o *mitjà* amb el qual es relaciona només externament un conjunt de significats culturals. Però el "cos" és en si una construcció, com ho són els múltiples "cossos" que conformen el camp dels subjectes amb gènere. No pot afirmar-se que els cossos posseïsquen una existència significable abans de la marca del seu gènere; llavors, en quina mesura *comença* a existir el cos en i mitjançant la marca o les marques del gènere? Com reformular el cos sense veure'l com un mitjà o instrument passiu que espera la capacitat vivificadora d'una voluntat rotundament immaterial¹⁵?

El fet que el gènere o el sexe siguin fixos o lliures està en funció d'un discurs que, com es veurà, intenta limitar-ne l'anàlisi o defensar alguns principis de l'humanisme com a pressuposicions per a qualsevol anàlisi de gènere. El lloc d'allò intractable, ja siga en el "sexe" o el "gènere" o en el significat mateix de "construcció", atorga un índex de les opcions culturals que poden o no activar-se mitjançant una anàlisi més profunda. Els límits de l'anàlisi discursiva del gènere accepten les possibilitats de configuracions imaginables i

¹² Simone de Beauvoir, *The second sex* (Nova York, Vintage, 1973), pàg. 301 (trad. cast.: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, tom 1, pàg. 15).

¹³ *Ibid.*, pàg. 38 (trad. cast.: pàg. 34).

¹⁴ Vegeu el meu assaig "Sex and Gender in Beauvoir's Second Sex", en *Vale French Studies. Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, núm. 72, hivern de 1986.

¹⁵ Note's el grau amb el qual les teories fenomenològiques com les de Sartre, Merleau-Ponty i Beauvoir tenen tendència a utilitzar el terme *encarnació*. Com que procedeix de contextos teològics, el terme tendeix a definir "el cos" com una forma d'encarnació i, per consegüent, a mantenir la relació externa i doble entre una immaterialitat significant i la materialitat del cos en si.

realitzables del gènere dins de la cultura i les fan seues. Això no vol dir que totes i cadascuna de les possibilitats de gènere estiguen obertes, sinó que els límits de l'anàlisi revelen els límits d'una experiència discursivament determinada. Aquests límits sempre s'estableixen dins dels termes d'un discurs cultural hegemònic basat en estructures binàries que es manifesten com el llenguatge de la racionalitat universal. D'aquesta forma, s'elabora la restricció dins del que aquest llenguatge estableix com el camp imaginable del gènere.

Fins i tot quan els científics socials parlen del gènere com d'un "factor" o una "dimensió" de l'anàlisi, també es refereixen a persones encarnades com "una marca" de diferència biològica, lingüística o cultural. En aquests casos, el gènere pot veure's com a cert significat que adquireix un cos (ja) sexualment diferenciat, però fins i tot en aquest cas aquest significat existeix únicament *en relació* amb un altre significat oposat. Algunes teòriques feministes addueixen que el gènere és "una relació", o fins i tot un conjunt de relacions, i no un atribut individual. Unes altres, que coincideixen amb Beauvoir, afirmen que només el gènere femení està marcat, que la persona universal i el gènere masculí estan units i en conseqüència defineixen les dones en termes del seu sexe i converteixen els homes en portadors de la qualitat universal de persona que transcendeix el cos.

En un moviment que dificulta encara més la discussió, Luce Irigaray afirma que les dones són una paradoxa, quan no una contradicció, dins del discurs mateix de la identitat. Les dones són el "sexe" que no és "un". Dins d'un llenguatge completament masculinista, fal·logocèntric, les dones conformen allò *no representable*. És a dir, les dones representen el sexe que no pot pensar-se, una absència i una opacitat lingüístiques. Dins d'un llenguatge que es basa en la significació unívoca, el sexe femení és allò no restringible i el no designable. En aquest sentit, les dones són el sexe que no és "un", sinó múltiple¹⁶. Al contrari que Beauvoir, que pensa que les dones estan designades com allò Altre, Irigaray sosté que tant el subjecte com l'altre són suports masculins d'una economia significant, fal·logocèntrica i tancada, que aconsegueix el seu objectiu totalitzador a través de l'exclusió total del femení. Per a Beauvoir, les dones són el negatiu dels homes, la manca enfront de la qual es distingeix la identitat masculina; per a Irigaray, aquesta dialèctica específica estableix un sistema que descarta una economia de significació totalment diferent. Les dones no sols estan representades falsament dins del marc sartreà de subjecte significant i Altre significat, sinó que la falsedat de la significació torna inapropiada tota l'estructura de representació. En aquest cas, el sexe que no és un és el punt de partida per a una crítica de la representació occidental hegemònica i de la metafísica de la substància que articula la noció mateixa del subjecte.

Què és la metafísica de la substància, i com influeix en la reflexió sobre les categories del sexe? En primer lloc, les concepcions humanistes del subjecte tenen tendència a donar per descomptat que hi ha una persona substantiva portadora de diferents atributs essencials i no essencials. Una posició feminista humanista pot sostenir que el gènere és un *atribut* d'un ésser humà caracteritzat essencialment com una substància o "nucli" anterior al gènere, denominada "persona", que designa una capacitat universal per al raonament, la deliberació moral o el llenguatge. No obstant això, la concepció universal de la persona ha estat

¹⁶ Vegeu Luce Irigaray, *The Sex Which Is Not One* (Ithaca, Cornell University Press, 1985); originalment publicat com a *Ce sexe qui ne'n est pas un* (París, Éditions de Minuit, 1977) (trad. cast.: *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltes, 1982).

substituïda com a punt de partida per a una teoria social del gènere per les postures històriques i antropològiques que consideren el gènere com una “relació” entre subjectes socialment constituïts en contextos concrets. Aquesta perspectiva relacional o contextual assenyala que el que “és” la persona i, de fet, el que “és” el gènere, sempre és relatiu a les relacions construïdes en les quals s'estableix¹⁷. Com un fenomen variable i contextual, el gènere no designa un ésser substantiu, sinó un punt d'unió relatiu entre conjunts de relacions culturals i històriques específiques.

Però Irigaray afirmarà que el “sexe” femení és una qüestió d'*absència* lingüística, la impossibilitat d'una substància gramaticalment denotada i, per aquesta raó, la perspectiva que mostra que aquesta substància és una il·lusió permanent i fundacional d'un discurs masculinista. Aquesta absència no està marcada com a tal dins de l'economia significant masculina, afirmació que dona la volta a l'argument de Beauvoir (i de Wittig) respecte al fet que el sexe femení està marcat, mentre que el sexe masculí no ho està. Irigaray sosté que el sexe femení no és una “manca” ni un “Altre” que inherentment i negativament defineix el subjecte en la seua masculinitat. Per contra, el sexe femení evita les exigències mateixes de representació, perquè ella no és ni “Un altre” ni “manca”, perquè aquestes categories continuen sent relatives al subjecte sartrè, immanents a aquest esquema fal·logocèntric. Així doncs, per a Irigaray allò femení mai podria ser la *marca d'un subjecte*, com afirmaria Beauvoir. Així mateix, allò femení no podria teoritzar-se en termes d'una *relació* específica entre el masculí i el femení dins d'un discurs donat, ja que aquí el discurs no és una noció adequada. Fins i tot en la seua varietat, els discursos creen altres manifestacions del llenguatge fal·logocèntric. Així doncs, el sexe femení és també *el subjecte* que no és un. La relació entre masculí i femení no pot representar-se en una economia significant en la qual el masculí és un cercle tancat de significant i significat. Paradoxalment, Beauvoir va anunciar aquesta impossibilitat en *El segon sexe* en al·legar que els homes no podien arribar a un acord respecte al problema de les dones perquè estarien actuant com a jutge i part¹⁸.

Les diferenciacions entre les posicions esmentades no són en absolut clares; pot pensar-se que cadascuna d'elles problematiza la localitat i el significat, tant del “subjecte” com del “gènere”, dins del context de l'asimetria entre els gèneres socialment instaurada. Les opcions interpretatives del gènere en cap sentit s'acaben en les opcions esmentades anteriorment. La circularitat problemàtica d'un qüestionament feminista del gènere es fa evident per la presència de dues posicions: d'una banda, les que afirmen que el gènere és una característica secundària de les persones; de l'altra, les que sostenen que la noció mateixa de persona situada en el llenguatge com un “subjecte” és una construcció i una prerrogativa masculinistes que en realitat neguen la possibilitat estructural i semàntica d'un gènere femení. El resultat de divergències tan agudes sobre el significat del gènere (és més, sobre si *gènere* és realment el terme que ha d'examinar-se, o si la construcció discursiva de sexe és, de fet, més fonamental, o tal vegada *dones* o *dona* i/o *homes* i *home*) fa necessari replantejar-se les categories d'identitat en l'àmbit de relacions de radical asimetria de gènere.

¹⁷ Vegeu Joan Scott, “Gender as a Useful Category of Historical Analysis”, en *Gender and the Politics of History* (Nova York, Columbia University Press, 1988), pàgs. 28-52, reproduït d'*American Historical Review*, vol. 95, núm. 5, 1986.

¹⁸ Beauvoir, *The Second Sex*, pàg. XXVI (trad. cast.: pàg. 24).

Per a Beauvoir, el “subjecte” dins de l’anàlisi existencial de la misogínia sempre és masculí, unit amb l’universal, i es distingeix d’un “Altre” femení fora de les regles universalitzadores de la qualitat de persona, irremeiablement “específic”, personificat i condemnat a la immanència. Encara que sol sostenir-se que Beauvoir reclama el dret de les dones a convertir-se, de fet, en subjectes existencials i, en conseqüència, la seua inclusió dins dels termes d’una universalitat abstracta, la seua posició també critica la desencarnació mateixa del subjecte epistemològic abstracte masculí¹⁹. Aquest subjecte és abstracte en la mesura en què no assumeix la seua encarnació socialment marcada i, a més, dirigeix aquesta encarnació negada i menyspreada a l’esfera femenina, i canvia de nom efectivament al cos com a femella. Aquesta associació del cos amb el femení es basa en relacions màgiques de reciprocitat mitjançant les quals el sexe femení es limita al seu cos, i el cos masculí, completament negat, paradoxalment es transforma en l’instrument incorpori d’una llibertat aparentment radical. L’anàlisi de Beauvoir formula de manera implícita la pregunta següent: a través de quin acte de negació i desconeixement allò masculí es presenta com una universalitat desencarnada i allò femení es construeix com una corporeïtat no acceptada? La dialèctica de l’amo i l’esclau, replantejada aquí per complet dins dels termes no recíprocs de l’asimetria entre els gèneres, prefigura el que Irigaray definirà després com l’economia significant masculina que abasta tant el subjecte existencial com el seu Altre.

Beauvoir afirma que el cos femení ha de ser la situació i l’instrument de la llibertat de les dones, no una essència definidora i limitadora²⁰. La teoria de l’encarnació en què s’asseu l’anàlisi de Beauvoir està restringida per la reproducció sense reserves de la distinció cartesiana entre llibertat i cos. Malgrat la meua obstinació per afirmar el contrari, sembla que Beauvoir manté el dualisme ment/cos, tot i que ofereix una síntesi d’aquests termes²¹. La preservació d’aquesta mateixa distinció pot ser reveladora del mateix fal·logocentrisme que Beauvoir subestima. En la tradició filosòfica que s’inicia amb Plató i segueix amb Descartes, Husserl i Sartre, la diferenciació ontològica entre ànima (consciència, ment) i cos sempre defensa relacions de subordinació i jerarquia política i psíquica. La ment no sols sotmet el cos, sinó que eventualment juga amb la fantasia d’escapar totalment de la seua corporeïtat. Les associacions culturals de la ment amb la masculinitat i del cos amb la feminitat es-

¹⁹ Vegeu el meu assaig “Sex and Gender in Beauvoir’s Second Sex”.

²⁰ Respecte del gènere, Beauvoir recull l’ideal normatiu del cos alhora com una “situació” i un “instrument”, i Frantz Fanon l’adopta respecte de la raça. Fanon conclou el seu estudi de la colonització apel·lant al cos com un instrument de llibertat, la qual, a manera cartesiana, és comparable amb una consciència capaç de dubtar: “Oh, cos meu, fes del meu sempre un home que qüestione!”, (Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (Nova York, Grove Press, 1967), pàg. 323; originalment publicat com a *Peau noire, masques blancs* (París, Éditions de Minuit, 1977).

²¹ La distinció ontològica radical present en Sartre entre la consciència i el cos forma part de l’herència cartesiana de la seua filosofia. El que és revelador és que la disjunció de Descartes és posada en dubte implícitament per Hegel al principi de l’apartat “Amo-esclau” en *La fenomenologia de l’esperit*. L’estudi que fa Beauvoir del Subjecte masculí i l’altre femení se situa clarament en la dialèctica de Hegel i en el replantejament sartrèu d’aquesta dialèctica en l’apartat sobre sadisme i masoquisme de *L’èsser i el no-res*. En criticar la possibilitat mateixa d’una “síntesi” de la consciència i el cos, Sartre de fet torna a la problemàtica cartesiana que Hegel va intentar superar. Beauvoir repeteix que el cos pot ser l’instrument i la situació de llibertat i que el sexe pot ser l’ocasió d’un gènere que no siga una reïficació, sinó una modalitat de llibertat. Al principi això sembla ser una síntesi del cos i la consciència, en la qual la consciència es concep com la condició de la llibertat. No obstant això, sorgeix la pregunta de si aquesta síntesi exigeix i preserva la divisió ontològica entre cos i ment de la qual està formada i, per associació, la jerarquia de la ment sobre el cos i del masculí sobre el femení.

tan ben documentades en el camp de la filosofia i el feminisme²². En conseqüència, tota reproducció sense reserves de la diferenciació entre ment/cos ha de replantejar-se en virtut de la jerarquia implícita dels gèneres que aquesta diferenciació ha creat, mantingut i racionalitzat comunament.

La construcció discursiva del “cos” i la seua separació de la “llibertat” existent en l’obra de Beauvoir no aconsegueix fixar, en l’eix del gènere, la pròpia diferenciació entre ment/cos que presumptament il·lumina la persistència de l’asimetria entre els gèneres. Oficialment, per a Beauvoir el cos femení està marcat dins del discurs masculinista, raó per la qual el cos masculí, en la seua fusió amb allò universal, roman sense marca. Irigaray explica de manera clara que, tant la marca com allò marcat, s’insereixen dins d’una manera masculinista de significació en la qual el cos femení està “demarcat”, per dir-ho així, fora del camp d’allò significable. En termes poshegelians, la dona està “anul·lada”, però no preservada. En la interpretació de Irigaray, l’explicació de Beauvoir que la dona “és sexe” es modifica per a significar que ella no és el sexe que estava destinada a ser, sinó, més aviat, el sexe masculí *encore* (i *en corps*) que discorre en la manera de l’otredat. Per a Irigaray, aquesta manera fal·logocèntrica de significar el sexe femení sempre genera fantasmes del seu propi desig d’ampliació. En comptes d’una postura lingüístico-autolimitant que proporcione l’alteritat o la diferència a les dones, el fal·logocentrisme proporciona un nom per a ocultar allò femení i ocupar el seu lloc.

TEORITZAR ALLÒ BINARI, ALLÒ UNITARI I MÉS ENLLÀ

Beauvoir i Irigaray tenen diferents postures sobre les estructures fonamentals mitjançant les quals es reproduïx l’asimetria entre els gèneres; la primera apel·la a la reciprocitat fallida d’una dialèctica asimètrica, i la segona argumenta que la dialèctica en si és la construcció monològica d’una economia significant masculinista. Si bé Irigaray estén clarament el camp de la crítica feminista en explicar les estructures epistemològica, ontològica i lògica d’una economia significant masculinista, la seua anàlisi perd força justament a causa del seu abast globalitzador. Es pot reconèixer una economia masculinista monolítica així com monològica que traspasse la totalitat de contextos culturals i històrics en els quals es produeix la diferència sexual? El fet de no acceptar els procediments culturals específics de l’opressió de gèneres és en si una mena d’imperialisme epistemològic, que no es desenvolupa amb la mera elaboració de diferències culturals com a “exemples” del mateix fal·logocentrisme? L’obstinació per incloure cultures d’“Altres” com a ampliacions variades d’un fal·logocentrisme global és un acte apropiatiu que s’exposa a repetir el gest fal·logocèntric d’autoexaltar-se, i domina sota el signe d’aquest les diferències que, altrament, qüestionarien aquest concepte totalitzador²³.

²² Vegeu Elisabeth V. Spelman, “Woman as Body: Ancient and Contemporary Views”, *Feminist Studies*, vol. 8, núm. 1, primavera de 1982.

²³ Gayatri Spivak defineix de manera perspicax aquest tipus concret d’explicació binària com un acte colonitzador de marginació. En una crítica de la “presència de si del jo cognoscent suprahistòric”, que és pròpia de l’imperialisme epistèmic del *cogito* filosòfic, situa la política en la producció de coneixement que genera i critica els marges que conformen, per mitjà de l’exclusió, la intel·ligibilitat contingent del règim de coneixement determinat d’aquest subjecte: «Denomine “política com a tal” la prohibició de marginalitat que està implícita en la producció de qualsevol explicació. Des d’aquesta perspectiva, l’elecció d’oposicions binàries

La crítica feminista ha d'explicar les afirmacions totalitzadores d'una economia significant masculinista, però també ha de ser autocrítica respecte de les accions totalitzadores del feminisme. L'obstinació per descriure l'enemic com una forma singular és un discurs invertit que imita l'estratègia del dominador sense posar-la en dubte, en comptes de proporcionar-hi una sèrie diferent de termes. El fet que la tàctica pugui funcionar tant en entorns feministes com antifeministes demostra que l'acció colonitzadora no és masculinista de manera primordial o irreductible. Pot crear diferents relacions de subordinació racial, de classe i heterosexista, entre moltes altres. I és evident que detallar les diferents formes de dominació, com he començat a fer, implica la seua coexistència diferenciada i consecutiva en un eix horitzontal que no explica les seues coincidències dins de l'àmbit social. Un model vertical tampoc és suficient; les opressions no poden agrupar-se sumàriament, relacionar-se de manera causal o distribuir-se en plans d'"originalitat" i "derivativitat"²⁴. De fet, el camp de poder, estructurat en part per la postura imperialitzant d'apropiació dialèctica, supera i inclou l'eix de la diferència sexual, i proporciona una gràfica de croades diferencials que no poden jerarquitzar-se d'una manera sumària, ni dins dels límits del falogocentrisme ni en cap altre candidat al lloc de "condició primària d'opressió". Més que una estratègia pròpia d'economies significants masculinistes, l'apropiació dialèctica i la supressió de l'Altre és una estratègia més, supeditada, sobretot, encara que no únicament, a l'expansió i la racionalització del domini masculinista.

Les discussions feministes actuals sobre l'essencialisme exploren el problema de la universalitat de la identitat femenina i la dominació masculinista de diferents maneres. Les afirmacions universalistes tenen la seua base en una posició epistemològica comuna o compartida (entesa com la consciència articulada o les estructures compartides de la dominació), o en les estructures aparentment transculturals de la feminitat, la maternitat, la sexualitat i l'*écriture féminine*. El raonament amb el qual inicié aquest capítol afirmava que aquest gest globalitzador ha provocat nombroses crítiques per part de dones que afirmen que la categoria "dones" és normativa i excloent i s'utilitza mantenint intactes les dimensions no marcades dels privilegis de classe i racials. És a dir, insistir en la coherència i la unitat de la categoria de les dones ha negat, en efecte, la multitud d'interseccions culturals, socials i polítiques en què es construeix el conjunt concret de "dones".

S'ha intentat plantejar polítiques de coalició que no donen per descomptat quin seria el contingut de "dones". Més aviat proposen un conjunt de trobades dialògiques en les quals dones de postures diverses proposen diferents identitats dins del marc d'una coalició emergent. És evident que no ha de subestimar-se el valor de la política de coalició, però la forma mateixa de coalició, d'un conjunt emergent i impredecible de posicions, no pot imaginar-se per endavant. Malgrat l'impuls, clarament democratitzador, que incita a construir una coalició, alguna teòrica d'aquesta posició pot, involuntàriament, reinserir-se com a sobirana del procediment en tractar d'establir una forma ideal anticipada per a les estructures de coalició que realment assegue la unitat com a conclusió. Els esforços per

concretes [...] no és únicament una tàctica intel·lectual. En cada cas, és la condició de possibilitat de la centralització (amb les disculpes adequades) i, en conseqüència, de la marginació» (Gayatri Chakravorty Spivak, "Explanation and Culture: Marginalia", en *In other Worlds: Essays in Cultural Politics* (Nova York, Routledge, 1987, pàg. 113).

²⁴ Vegeu el raonament contra les "opresions jerarquitzadores" en Cherríe Moraga, "La Güera", en *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*, Gloria Anzaldúa i Cherríe Moraga (comps.) (Nova York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1982).

precisar què és i què no és la forma veritable d'un diàleg, què constitueix una posició de subjecte i, sobretot, quan s'ha aconseguit la "unitat", poden impedir la dinàmica autoformativa i autolimitant de la coalició.

Insistir anticipadament en la "unitat" de coalició com a objectiu implica que la solidaritat, a qualsevol preu, és una condició prèvia per a l'acció política. Però, quin tipus de política requereix aquest tipus d'unitat anticipada? Potser una coalició ha d'admetre les seues contradiccions abans de començar a actuar i conservar intactes aquestes contradiccions. O potser part del que implica la comprensió dialògica és acceptar la divergència, la ruptura, la fragmentació i la divisió com a part del procés, en general tortuós, de la democratització. El concepte mateix de "diàleg" és culturalment específic i històric ja que, mentre que un dels parlants pot afirmar que s'està mantenint una conversa, un altre pot assegurar que no és així. Primer han de posar-se en dubte les relacions de poder que determinen i restringeixen les possibilitats dialògiques. En cas contrari, el model de diàleg pot tornar a caure en un model liberal, que implica que els agents parlants posseeixen les mateixes posicions de poder i parlen amb les mateixes pressuposicions sobre el que és "acord" i "unitat" i, de fet, que aquests són els objectius que es pretenen. Seria erroni suposar anticipadament que hi ha una categoria de "dones" que simplement ha de posseir diferents components de raça, classe, edat, etnicitat i sexualitat perquè estiga completa. La hipòtesi del seu caràcter incomplet essencial possibilita que aquesta categoria s'utilitze com un lloc de significats refutats que existeix de manera permanent. El caràcter incomplet de la definició d'aquesta categoria pot servir, llavors, com un ideal normatiu desproveït de la força coercitiva.

És necessària la "unitat" per a una acció política eficaç? És justament la insistència prematura en l'objectiu de la unitat la causant d'una divisió cada vegada més amarga entre els grups? Algunes formes de divisió reconeguda poden facilitar l'acció d'una coalició, justament perquè la "unitat" de la categoria de les dones ni es pressuposa ni es desitja. ¿Estableix la "unitat" una norma de solidaritat exclouent en l'àmbit de la identitat, que exclou la possibilitat de diferents accions que modifiquen les fronteres mateixes dels conceptes d'identitat o que precisament intenten aconseguir aquest canvi com un objectiu polític explícit? Sense la pressuposició ni l'objectiu d'"unitat", que en tots dos casos es crea en un nivell conceptual, poden aparèixer unitats provisionals en el context d'accions específiques els propòsits de les quals no són l'organització de la identitat. Sense l'expectativa obligatòria que les accions feministes han de construir-se des d'una identitat estable, unificada i acordada, aquestes ben bé podrien iniciar-se més ràpidament i semblar més acceptables per a algunes "dones", per a les quals el significat de la categoria és sempre discutible.

Aquest acostament antifundacionista a la política de coalició no implica que la "identitat" siga una premissa ni que la forma i el significat del conjunt en una coalició puguin conèixer-se abans que s'efectue. Com que l'estructuració d'una identitat dins de límits culturals disponibles estableix una definició que descarta per endavant l'aparició de nous conceptes d'identitat en accions políticament compromeses i a través d'elles, la tàctica fundacionista no pot tenir com a fi normatiu la transformació o l'ampliació dels conceptes existents d'identitat. Així mateix, quan les identitats acordades o les estructures dialògiques estipulades, mitjançant les quals es comuniquen les identitats ja establertes, ja no són el tema o el subjecte de la política, les identitats poden arribar a existir i descompondre's conforme a les pràctiques específiques que les fan possibles. Algunes pràctiques

polítiques estableixen identitats sobre una base contingent per a aconseguir qualsevol objectiu. La política de coalició no exigeix ni una categoria ampliada de “dones” ni una identitat internament múltiple que en descriga la complexitat de manera immediata.

El gènere és una complexitat la totalitat de la qual es posterga de manera permanent, mai apareix completa en una determinada conjuntura en el temps. Així, una coalició oberta crearà identitats que alternadament s’instauren i s’abandonen en funció dels objectius del moment; es tractarà d’un conjunt obert que permeta múltiples coincidències i discrepàncies sense obediència a un *telos* normatiu de definició tancada.

IDENTITAT, SEXE I LA METAFÍSICA DE LA SUBSTÀNCIA

Quin significat pot tenir, doncs, la “identitat” i quina és la base de la pressuposició que les identitats són idèntiques a si mateixes i que es mantenen a través del temps com a iguals, unificades i internament coherents? I, per sobre de tot, com configuren aquestes suposicions els discursos sobre “identitat de gènere”? Seria erroni pensar que primer ha d’analitzar-se la “identitat” i després la identitat de gènere per la senzilla raó que les “persones” només es tornen intel·ligibles quan posseeixen un gènere que s’ajusta a normes recognoscibles d’intel·ligibilitat de gènere. Les anàlisis sociològiques convencionals intenten donar compte de la idea de persona en funció de la capacitat d’actuació que requereix prioritat ontològica respecte dels diferents papers i funcions mitjançant els quals adquireix una visibilitat social i un significat. Dins del mateix discurs filosòfic, la idea de “la persona” s’ha ampliat de manera analítica sobre la hipòtesi que el context social “en” què està una persona, d’alguna manera, està externament relacionat amb l’estructura de la definició de “qualitat de persona” [*personhood*], ja siga la consciència, la capacitat per al llenguatge o la deliberació moral. Si bé no aprofundirem en aquests estudis, una premissa d’aquestes recerques és el seu èmfasi en l’exploració crítica i la inversió. Mentre que la qüestió de què és el que estableix la “identitat personal” dins dels estudis filosòfics gairebé sempre se centra en la pregunta de quin aspecte intern de la persona en determina la continuïtat o la pròpia identitat a través del temps, caldria preguntar-se: en quina mesura les *pràctiques reguladores* de la formació i la separació de gènere determinen la identitat, la coherència interna del subjecte i, de fet, la condició de la persona de ser idèntica a si mateixa? En quina mesura la “identitat” és un ideal normatiu més que un aspecte descriptiu de l’experiència? Com poden les pràctiques reglamentadores que determinen el gènere fer-lo amb les nocions culturalment intel·ligibles de la identitat? En definitiva, la “coherència” i la “continuïtat” de “la persona” no són trets lògics o analítics de la qualitat de persona, sinó, més aviat, normes d’intel·ligibilitat socialment instaurades i mantingudes. En la mesura en què la “identitat” es preserva mitjançant els conceptes estabilitzadors de sexe, gènere i sexualitat, la noció mateixa de “la persona” es posa en dubte per l’aparició cultural d’aquests éssers amb gènere “incoherent” o “discontinu” que aparentment són persones, però que no es corresponen amb les normes de gènere culturalment intel·ligibles mitjançant les quals es defineixen les persones.

Els gèneres “intel·ligibles” són els que, d’alguna manera, instauren i mantenen relacions de coherència i continuïtat entre sexe, gènere, pràctica sexual i desig. És a dir, els fantasmes de discontinuïtat i incoherència, concebibles únicament en relació amb les regles existents de continuïtat i coherència, són prohibits i creats sovint per les mateixes lleis que procuren crear

connexions causals o expressives entre sexe biològic, gèneres culturalment formats i l'“expressió” o “efecte” de tots dos en l'aparició del desig sexual a través de la pràctica sexual.

La noció que pot haver-hi una “veritat” del sexe, com la denomina irònicament Foucault, es crea justament mitjançant les pràctiques reguladores que produeixen identitats coherents a través de la matriu de regles coherents de gènere. L'heterosexualització del desig exigeix i instaura la producció d'oposicions discretes i asimètriques entre “femení” i “masculí”, entesos aquests conceptes com a atributs que designen “home” i “dona”. La matriu cultural —mitjançant la qual s'ha fet intel·ligible la identitat de gènere— exigeix que alguns tipus d'“identitats” no puguin “existir”: aquelles en les quals el gènere no és conseqüència del sexe i unes altres en les quals les pràctiques del desig no són “conseqüència” ni del sexe ni del gènere. En aquest context, “conseqüència” és una relació política de vinculació creada per les lleis culturals, les quals determinen i reglamenten la forma i el significat de la sexualitat. En realitat, precisament perquè alguns tipus d'“identitats de gènere” no s'adapten a aquestes regles d'intel·ligibilitat cultural, aquestes identitats es manifesten únicament com a defectes en el desenvolupament o impossibilitats lògiques des de l'interior d'aquest camp. No obstant això, la seua insistència i proliferació atorguen grans oportunitats per a mostrar els límits i els propòsits reguladors d'aquest camp d'intel·ligibilitat i, per tant, per a revelar —dins dels límits mateixos d'aquesta matriu d'intel·ligibilitat— altres matrius diferents i subversives de desordre de gènere.

Però abans d'analitzar aquestes pràctiques desordenadores, és important entendre la “matriu d'intel·ligibilitat”. És singular? De què està formada? Quina és la peculiar unió que aparentment hi ha entre un sistema d'heterosexualitat obligatòria i les categories discursives que determinen els conceptes d'identitat del sexe? Si la “identitat” és un *efecte* de les pràctiques discursives, fins a quin punt la identitat de gènere, vista com una relació entre sexe, gènere, pràctica sexual i desig, és l'efecte d'una pràctica reguladora que pot definir-se com a heterosexualitat obligatòria? Ens retornaria aquesta explicació a un altre marc totalitzador en el qual l'heterosexualitat obligatòria simplement ocupa el lloc del fal·logocentrisme com la causa monolítica de l'opressió de gènere?

Dins de l'àmbit de les teories feminista i postestructuralista franceses, es creu que diferents règims de poder creen els conceptes d'identitat del sexe. Cal considerar l'oposició entre aquestes postures, com la d'Irigaray, que sostenen que només existeix un sexe, el masculí, que evoluciona en i mitjançant la producció de l'“Altre”; i, d'altra banda, postures com la de Foucault, que argumenta que la categoria de sexe, ja siga masculí o femení, és la producció d'una economia difusa que regula la sexualitat. Considerem també l'argument de Wittig respecte al fet que la categoria de sexe, en les condicions d'heterosexualitat obligatòria, sempre és femenina (mentre que la masculina no està marcada i, per tant, és sinònim d'allò “universal”). Encara que sembla paradoxal, Wittig està d'acord amb Foucault quan afirma que la categoria mateixa de sexe s'anul·laria i, de fet, *desapareixeria* a través de l'alteració i el desplaçament de l'hegemonia heterosexual.

Les diferents explicacions que es presenten aquí revelen les diverses maneres d'entendre la categoria de sexe, depenent de la forma en la qual s'organitza el camp de poder. Es pot preservar la complexitat d'aquests camps de poder i al mateix temps pensar en les seues capacitats productives? D'una banda, la teoria d'Irigaray sobre la diferència sexual expressa que no es pot definir mai les dones segons el model d'un “subjecte” en el si dels sistemes de representació habituals de la cultura occidental, justament perquè són el fetitxe de la representació i, per tant, allò no representable com a tal. Les dones mai poden “ser”, segons aquesta

ontologia de les substàncies, justament perquè són la relació de diferència, l'exclòs mitjançant el qual es distingeix aquest domini. Les dones també són una "diferència" que no pot ser entesa com la mera negació o l'"Altre" del subjecte ja sempre masculí. Com he comentat anteriorment, no són ni el subjecte ni el seu Altre, sinó una diferència respecte de l'economia d'oposició binària, que és per si mateixa un estratagema per al desenvolupament monològic d'allò masculí.

No obstant això, per a totes aquestes posicions és vital la idea que el sexe sorgeix dins del llenguatge hegemònic com una *substància*, com un ésser idèntic a si mateix, en termes metafísics. Aquesta aparença s'aconsegueix mitjançant un gir performatiu del llenguatge i del discurs que amaga el fet que "ser" d'un sexe o un gènere és bàsicament impossible. Segons Irigaray, la gramàtica mai pot ser un indicatiu real de les relacions entre els gèneres perquè recolza justament el model substancial de gènere com una relació binària entre dos termes positius i representables²⁵. Per a Irigaray, la gramàtica substantiva del gènere, que implica homes i dones, així com els seus atributs de masculí i femení, és un exemple d'una oposició binària que de fet disfressa el discurs unívoc i hegemònic d'allò masculí, el fal·logocentrisme, que fa callar el femení com un lloc de multiplicitat subversiva. Per a Foucault, la gramàtica substantiva del sexe exigeix una relació binària artificial entre els sexes, i també una coherència interna artificial dins de cada terme d'aquesta relació binària. La reglamentació binària de la sexualitat elimina la multiplicitat subversiva d'una sexualitat que trastoca les hegemonies heterosexuals, reproductiva i medicojurídica.

Per a Wittig, la restricció binària del sexe està supeditada als objectius reproductius d'un sistema d'heterosexualitat obligatòria; a vegades afirma que l'esfondrament d'aquesta donarà lloc a un veritable humanisme de "la persona" alliberada dels grillons del sexe. En altres contextos, planteja que la profusió i la difusió d'una economia eròtica no fal·locèntrica faran desaparèixer les il·lusions de sexe, gènere i identitat. En altres fragments dels seus textos "la lesbiana", aparentment, hi apareix com un tercer gènere que promet anar més enllà de la restricció binària del sexe instaurada pel sistema d'heterosexualitat obligatòria. En la seua defensa del "subjecte cognoscitiu" Wittig, aparentment, no manté cap plet metafísic amb les formes hegemòniques de significació o representació; de fet, el subjecte, amb el seu atribut d'autodeterminació, sembla ser la rehabilitació de l'agent de l'elecció existencial sota el nom de "lesbiana": «L'arribada de subjectes individuals imposa destruir primer les categories de sexe [...]; la lesbiana és l'únic concepte que conec que transcendeix les categories de sexe»²⁶. No censura el "subjecte" per ser sempre masculí segons les normes del Simbòlic inevitablement patriarcal, sinó que recomana en el seu lloc l'equivalent d'un subjecte lesbià com a usuari del llenguatge²⁷.

²⁵ Per a una anàlisi més detallada de la irrepresentabilitat de les dones en el discurs fal·logocèntric, vegeu Irigaray, "Any Theory of the 'Subject' Has Always Been Appropriated by the Masculine", en *Speculum of the Other Woman* (Ithaca, Cornell University Press, 1985) (trad. cast.: *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltos, 1978). Irigaray sembla corregir aquest argument en el seu estudi del "gènere femení" en *Sexes et parentés* (vegeu-ne el cap. 2, nota 10).

²⁶ Wittig, "One is Not Born a Woman", *Feminist Issues*, vol. 1, núm. 2, hivern de 1981, pàg. 53. També en *The Straight Mind and Other Essays*, pàg. 920, vegeu-ne el cap. 3, nota 49.

²⁷ La idea d'allò "Simbòlic" s'analitza detalladament en el capítol 2 d'aquest llibre. Ha d'entendre's com un conjunt ideal i universal de lleis culturals que governen el parentiu i la significació i, des del punt de vista de l'estructuralisme psicoanalític, la producció de la diferència sexual. Partint de la idea d'una "lleï paterna" idealitzada, Irigaray replanteja el Simbòlic com un discurs dominant i hegemònic del fal·logocentrisme. Al-

Identificar les dones amb el “sexe” és, per a Beauvoir i Wittig, una unió de la categoria de dones amb les característiques aparentment sexualitzades dels seus cossos i, per consegüent, un rebuig a donar llibertat i autonomia a les dones com aparentment en gaudeixen els homes. Així doncs, destruir la categoria de sexe seria destruir un *atribut*, el sexe, que a través d'un gest misogin de sinècdoque ha ocupat el lloc de la persona, el *cogito* autodeterminant. Dit d'una altra forma, només els homes són “persones” i només hi ha un gènere: el femení:

El gènere és l'índex lingüístic de l'oposició política entre els sexes. Gènere s'utilitza aquí en singular perquè realment no hi ha dos gèneres. Únicament n'hi ha un: el femení, perquè el “masculí” no és un gènere. Perquè el masculí no és el masculí, sinó el general²⁸.

Així doncs, Wittig reclama la destrucció del “sexe” perquè les dones puguen acceptar la posició d'un subjecte universal. En el camí cap a aquesta destrucció, les “dones” han d'assumir tant una perspectiva particular com una altra d'universal²⁹. Com a subjecte capaç d'aconseguir la universalitat concreta a través de la llibertat, la lesbiana de Wittig corrobora la promesa normativa d'ideals humanistes que s'assenten sobre la premissa de la metafísica de la substància, en comptes de refutar-la. En aquest sentit, Wittig es desmarca d'Irigaray no sols quant a les oposicions ara molt conegudes entre essencialisme i materialisme³⁰, sinó també en l'adhesió a una metafísica de la substància que corrobora el model normatiu de l'humanisme com el marc del feminisme. Quan Wittig sembla defensar un projecte radical d'emancipació lesbiana i distingeix entre “lesbiana” i “dona”, ho fa mitjançant la defensa de la “persona” anterior al gènere, representada com a llibertat. Això no sols confirma el caràcter presocial de la llibertat humana, sinó que també recolza aquesta metafísica de la substància, que és responsable de la producció i la naturalització de la categoria del sexe en si.

“La metafísica de la substància” és una frase relacionada amb Nietzsche dins de la crítica actual del discurs filosòfic. En un comentari sobre Nietzsche, Michel Haar afirma que

gunes feministes franceses proposen un llenguatge diferent del que està imposat pel Fal·lus o la llei paterna, i d'aquesta forma formulen una crítica contra el Simbòlic. Kristeva proposa el semiòtic com una dimensió específicament materna del llenguatge, i tant Irigaray com Hélène Cizous s'han associat amb l'*écriture féminine*. No obstant això, Wittig sempre s'ha oposat a aquest moviment; afirma que el llenguatge en la seua estructura no és ni misogin ni feminista, sinó un *instrument* que s'usa amb finalitats polítiques desenvolupades. Clarament, la seua creença en un “subjecte cognoscitiu” que existeix abans que el llenguatge possibilita la seua interpretació del llenguatge com a instrument, més que com un camp de significació que existeix abans de la formació del subjecte i l'estructura.

²⁸ Wittig, “The Point of View: Universal or Particular?”, *Feminist Issues*, vol. 3, núm. 2, tardor de 1983, pàg. 64. També en *The Straight Mind and Other Essays*, pàg. 59-67, vegeu-ne el cap. 3, nota 49.

²⁹ “S'ha de prendre un punt de vista particular i un altre d'universal, almenys per a formar part de la literatura” (Monique Wittig, “The Trojan Horse”, *Feminist Issues*, vol. 4, núm. 2, octubre de 1984, pàg. 68. Vegeu-ne el cap. 3, nota 41).

³⁰ La revista *Questions Féministes*, la versió en anglès de la qual apareix com a *Feminist Issues*, generalment sostenia un punt de vista “materialista” segons el qual les pràctiques, la institució i el caràcter construït del llenguatge són les “bases materials” de l'opressió de les dones. Wittig va pertànyer al consell editorial original. Juntament amb Monique Plaza, Wittig afirmava que la diferència sexual era essencialista, ja que derivava el significat de la funció social de les dones de la seua facticidat biològica, però també perquè recolzava el significat essencial dels cossos de les dones com a maternals i, per consegüent, reforçava ideològicament l'hegemonia de la sexualitat reproductiva.

nombroses ontologies filosòfiques s'han quedat atrapades en certes il·lusions de “Ser” i “Substància” animades per la idea que la formulació gramatical de subjecte i predicat reflecteix la realitat ontològica prèvia de substància i atribut. Aquests constructes, segons Haar, conformen els mitjans filosòfics artificials mitjançant els quals es creen de manera efectiva la simplicitat, l'ordre i la identitat. Però en cap cas mostren ni representen un ordre real de les coses. Per a les nostres finalitats, aquesta crítica nietzscheana és instructiva si s'atribueix a les categories psicològiques que regeixen moltes reflexions populars i teòriques sobre la identitat de gènere. Com sosté Haar, la crítica de la metafísica de la substància comporta una crítica de la noció mateixa de la persona psicològica com una cosa substantiva:

La destrucció de la lògica mitjançant la seua genealogia implica, a més, la desaparició de les categories psicològiques basades en aquesta lògica. Totes les categories psicològiques (el jo, l'individu, la persona) procedeixen de la il·lusió d'identitat substancial. Però aquesta il·lusió torna bàsicament a una superstició que enganya, no sols al sentit comú, sinó també als filòsofs, és a dir, la creença en el llenguatge i, més concretament, en la veritat de les categories gramaticals. La gramàtica (l'estructura de subjecte i predicat) va suggerir la certesa de Descartes que “jo” és el subjecte de “penso”, quan més aviat són els pensaments els que venen a “mi”: en el fons, la fe en la gramàtica solament comunica la voluntat de ser la “causa” dels pensaments propis. El subjecte, el jo, l'individu són tan sols falsos conceptes, perquè converteixen les unitats fictícies en substàncies l'origen de les quals és exclusivament una realitat lingüística³¹.

Wittig n'ofereix una crítica diferent en assenyalar que les persones no poden adquirir significat dins del llenguatge sense la marca del gènere. Analitza des de la perspectiva política la gramàtica del gènere en francès. Per a Wittig, el gènere no sols designa persones —les “qualifica” per dir-ho així—, sinó que constitueix una *episteme* conceptual mitjançant la qual s'universalitza el marc binari del gènere. Encara que el francès posseeix un gènere per a tot tipus de substantius de persones, Wittig sosté que la seua anàlisi també pot aplicar-se a l'anglès. Al principi de *The Mark of Gender* (1984), escriu:

Per als gramàtics, la marca del gènere està relacionada amb els substantius. Hi fan referència en termes de funció. Si posen en dubte el seu significat, ho fan de broma, i anomenen el gènere un “sexe fictici” [...]. En allò que concerneix les categories de la persona, tots dos [anglès i francès] són portadors de gènere en la mateixa mesura. En realitat, tots dos originen un concepte ontològic primitiu que en el llenguatge divideix als éssers en sexes diferents [...]. Com a concepte ontològic que tracta de la natura de l'Ésser, juntament amb una nebulosa diferent d'altres conceptes primitius que pertanyen a la mateixa línia de pensament, el gènere sembla concernir principalment la filosofia³².

El fet que el gènere “pertanya a la filosofia” significa, segons Wittig, que pertany a “aquest cos de conceptes evidents per si sols, sense els quals els filòsofs no poden definir una línia de raonament i que segons ells es pressuposen, ja existeixen prèviament a qual-

³¹ Michel Haar, “Nietzsche and Metaphysical Language”, *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, David Allison (comp.) (Nova York, Delta, 1977), pàg. 17-18.

³² Wittig, “The Mark of Gender”, *Feminist Issues*, vol. 5 núm. 2, tardor de 1985, pàg. 4. Vegeu-ne també el cap. 3, nota 25.

sevol pensament o ordre social en la natura”³³. El raonament de Wittig es confirma amb aquest discurs popular sobre la identitat de gènere que, sense cap mena de dubte, atribueix la inflexió de “ser” als gèneres i a les “sexualitats”. L’afirmació no problemàtica de “ser” una dona i “ser” heterosexual seria representativa d’aquesta metafísica de la substància del gènere. Tant en el cas d’“homes” com en el de “dones”, aquesta afirmació tendeix a supeditar la noció de gènere a la d’identitat i a concloure que una persona és d’un gènere i ho és en virtut del seu sexe, el seu sentit psíquic del jo i diferents expressions d’aquest jo psíquic, entre les quals està el desig sexual. En aquest context prefeminista, el gènere, ingènuament (i no críticament) confós amb el sexe, funciona com un principi unificador del jo encarnat i conserva aquesta unitat per damunt i en contra d’un “sexe oposat”, l’estructura del qual presumptament manté certa coherència interna paral·lela, però oposada entre sexe, gènere i desig. Les frases “Em sent com una dona” pronunciada per una persona del sexe femení i “Em sent com un home” formulada per algú del sexe masculí donen per descomptat que en cap cas aquesta afirmació és redundant d’una manera mancada de sentit. Encara que pot no semblar problemàtic ser d’una anatomia donada (malgrat que més tard veurem que aquest projecte també s’enfronta a moltes dificultats), l’experiència d’una disposició psíquica o una identitat cultural de gènere es considera un assoliment. Així, la frase “Em sento com una dona” és certa si s’accepta la invocació d’Aretha Franklin a l’Altre definidor: “Tu em fas sentir com una dona natural”³⁴. Aquest assoliment exigeix diferenciar-se del gènere oposat. Per consegüent, un és el seu propi gènere en la mesura en què un no és l’altre gènere, afirmació que pressuposa i enforteix la restricció de gènere dins d’aquest parell binari.

El gènere pot designar una *unitat* d’experiència, de sexe, gènere i desig, només quan siga possible interpretar que el sexe, d’alguna forma, necessita el gènere —quan el gènere és una designació psíquica o cultural del jo— i el desig —quan el desig és heterosexual i, per tant, es distingeix mitjançant una relació d’oposició respecte de l’altre gènere al qual desitja—. Per tant, la coherència o unitat interna de qualsevol gènere, ja siga home o dona, necessita una heterosexualitat estable i d’oposició. Aquesta heterosexualitat institucional exigeix i crea la univocitat de cadascun dels termes de gènere que determinen el límit de les possibilitats dels gèneres dins d’un sistema de gèneres binari i oposat. Aquesta concepció del gènere no sols pressuposa una relació causal entre sexe, gènere i desig: també assenyala que el desig reflecteix o expressa al gènere i que el gènere reflecteix o expressa al desig. Es pressuposa que la unitat metafísica dels tres es coneix realment i que es manifesta en un desig diferenciador per un gènere oposat, és a dir, en una forma d’heterosexualitat en la qual hi ha oposició. Ja siga com un paradigma naturalista que determina una continuïtat causal entre sexe, gènere i desig, ja siga com un paradigma autèntic expressiu en el qual s’afirma que una mica del veritable jo es mostra de manera

³³ Ibid., pàg. 3.

³⁴ La cançó d’Aretha, originalment escrita per Carole King, també refuta la naturalització del gènere. “*Like a natural woman*” [Com una dona natural] és una frase que implica que la “naturalitat” només s’aconsegueix mitjançant l’analogia o la metàfora. En altres paraules, “Tu em fas sentir com una metàfora del natural”, i sense “tu” es revelaria alguna base desnaturalitzada. Per a una anàlisi més detallada de l’afirmació d’Aretha a la llum de l’argument de Simone de Beauvoir que “no es neix dona: s’arriba a ser-ho”, vegeu el meu assaig “Beauvoir’s Philosophical Contribution”, en Ann Garry i Marilyn Pearsall (comps.), *Women, Knowledge, and Reality* (Boston, Unwin Hyman, 1989), 2a ed. Nova York, Routledge, 1996).

simultània o successiva en el sexe, el gènere i el desig, aquí “el vell somni de simetria”, com l’ha denominat Irigaray, es pressuposa, es reïfica i es racionalitza.

Aquest esbós del gènere ens ajuda a comprendre els motius polítics de la visió substancialitzadora del gènere. Instituir una heterosexualitat obligatòria i naturalitzada requereix i reglamenta el gènere com una relació binària en la qual el terme masculí es distingeix del femení, i aquesta diferenciació s’aconsegueix mitjançant les pràctiques del desig heterosexual. El fet d’establir una distinció entre els dos moments oposats de la relació binària redunda en la consolidació de cada terme i la respectiva coherència interna de sexe, gènere i desig.

El desplaçament estratègic d’aquesta relació binària i la metafísica de la substància de la qual depèn admeten que les categories de femella i mascle, dona i home, es constitueixen de manera semblant dins del marc binari. Foucault està d’acord, de manera implícita, amb aquesta explicació. En l’últim capítol del primer tom de *La història de la sexualitat* i en la seu breu però reveladora introducció a *Herculine Barbin, anomenada Alexina B.*³⁵, Foucault diu que la categoria de sexe, anterior a tota categorització de diferència sexual, s’estableix mitjançant una forma de *sexualitat* històricament específica. La producció tàctica de la categorització discreta i binària del sexe amaga la finalitat estratègica d’aquest mateix sistema de producció en proposar que el “sexe” és “una causa” de l’experiència, la conducta i el desig sexuals. El qüestionament genealògic de Foucault mostra que aquesta suposada “causa” és “un efecte”, la producció d’un règim donat de sexualitat, que intenta regular l’experiència sexual en determinar les categories discretes del sexe com a funcions fundacionals i causals en el si de qualsevol anàlisi discursiva de la sexualitat.

Foucault, en la seua introducció al diari d’aquest hermafrodita, Herculine Barbin, sosté que la crítica genealògica d’aquestes categories reïficadas del sexe és la conseqüència involuntària de pràctiques sexuals que no es poden incloure dins del discurs mèdic legal d’una heterosexualitat naturalitzada. Herculine no és una “identitat”, sinó la impossibilitat sexual d’una identitat. Si bé les parts anatòmiques masculines i femenines es distribueixen conjuntament en i sobre el seu cos, no és aquesta la font real de l’escàndol. Les convencions lingüístiques que generen éssers amb gènere intel·ligible troben el seu límit en Herculine justament perquè ella/ell origina una convergència i la desarticulació de les normes que regeixen sexe/gènere/desig. Herculine exposa i redistribueix els termes d’un sistema binari, però aquesta mateixa redistribució altera i multiplica els termes que queden fora de la relació binària mateixa. Per a Foucault, Herculine no pot categoritzar-se dins de la relació binària del gènere tal com és; la sorprenent concurrència d’heterosexualitat i homosexualitat en la seua persona és originada —però mai causada— per la seua discontinuïtat anatòmica. L’apropiació que Foucault fa d’Herculine és sospitosa³⁶, però la seua anàlisi afegeix la idea interessant que l’heterogeneïtat sexual (paradoxalment impedida per una “hetero”-sexualitat naturalitzada) conté una crítica de la metafísica de la substància en la mesura en què penetra en les categories identitàries del sexe. Foucault imagina l’experiència d’Herculine com un món de plaers en el qual “suraven, en l’aire, somriures sense amo”³⁷.

³⁵ Foucault (comp.), *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, Nova York, Colophon, 1980. Originalment publicada com *Herculine Barbin, dite Alexina B., présenté par Michel Foucault*, París, Gallimard, 1978 (trad. cast.: *Herculine Borbin, llamada Alexina B., presentada por Michel Foucault*, Madrid, Revolución, 1985). La versió francesa no té la introducció que Foucault va escriure per a la traducció a l’anglès.

³⁶ Vegeu-ne el capítol 2, sec. “Lacan, Rivière y las estrategias de la mascarada”.

³⁷ Foucault (comp.), *Herculine Barbin*, pàg. X (trad. cast.: pàg. 17).

Somriures, felicitats, plaers i desitjos es presenten aquí com a qualitats sense una substància permanent a la qual, presumptament, s'adhereixen. Com a atributs vagues, plantegen la possibilitat d'una experiència de gènere que no pot percebre's a través de la gramàtica substancialitzadora i jerarquitzadora dels substantius (*res extensa*) i els adjectius (atributs, tant essencials com accidentals). A partir de la seua interpretació sumària d'Herculine, Foucault proposa una ontologia d'atributs accidentals que mostra que la demanda de la identitat és un principi culturalment limitat d'ordre i jerarquia, una ficció reguladora.

Si es pot parlar d'un "home" amb un atribut masculí i entendre aquest atribut com un tret feliç però accidental d'aquest home, doncs també es pot parlar d'un "home" amb un atribut femení, siga quin siga, encara que es continue sostenint la integritat del gènere. Però una vegada que es suprimeix la prioritat d'"home" i de "dona" com a substàncies constants, llavors ja no es poden supeditar trets de gènere dissonants com altres característiques secundàries i accidentals d'una ontologia de gènere que està fonamentalment intacta. Si la noció d'una substància constant és una construcció fictícia creada a través de l'ordenament obligatori d'atributs en seqüències coherents de gènere, llavors sembla que el gènere, com a substància, la viabilitat d'*home* i *dona* com a substantius, es qüestiona pel joc dissonant d'atributs que no es corresponen amb models consecutius o causals d'intel·ligibilitat.

L'aparença d'una substància constant o d'un jo amb gènere (el que el psiquiatre R. Stoller denomina un "nucli de gènere")³⁸ s'estableix d'aquesta forma per la reglamentació d'atributs que estan al llarg de línies de coherència culturalment establertes. La conseqüència és que el descobriment d'aquesta producció fictícia està condicionada pel joc desreglamentat d'atributs que s'oposen a l'assimilació, al marc prefabricat, de substantius primaris i adjectius subordinats. Obviament, sempre es pot afirmar que els adjectius dissonants funcionen retroactivament per a redefinir les identitats substantives que aparentment modifiquen i, per tant, per a ampliar les categories substantives de gènere de manera que permeten possibilitats abans negades. Però si aquestes substàncies només són les coherències produïdes de manera contingent mitjançant la reglamentació d'atributs, semblaria que l'ontologia de les substàncies en si no és únicament un efecte artificial, sinó que és essencialment supèrflua.

En aquest sentit, *gènere* no és un substantiu, ni tampoc és un conjunt d'atributs vagues, perquè hem vist que l'efecte substantiu del gènere es produeix performativament i és imposat per les pràctiques reguladores de la coherència de gènere. Així, dins del discurs llegat per la metafísica de la substància, el gènere resulta ser performatiu, és a dir, que conforma la identitat que se suposa que és. En aquest sentit, el gènere sempre és un fer, encara que no un fer per part d'un subjecte que es pugua considerar preexistent a l'acció. El repte que suposa reformular les categories de gènere fora de la metafísica de la substància haurà de considerar l'adequació de l'afirmació que fa Nietzsche en *La genealogia de la moral* quant al fet que "no hi ha cap 'ser' darrere de fer, d'actuar, d'esdevenir; 'l'agent' ha estat ficticiament afegit en fer, fer ho és tot"³⁹. En una aplicació que el mateix Nietzsche no hauria previst ni perdonat, podem afegir com a corol·lari: no existeix una identitat de gènere darrere de les expressions de gènere; aquesta identitat es construeix performativament per les mateixes "expressions" que, pel que sembla, són resultat d'aquesta.

³⁸ Vegeu Robert Stoller, *Presentations of Gender* (New Haven, Yale University Press, 1985), pàg. 11-14.

³⁹ Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Nova York, Vintage, 1969), pàg. 45 (trad. cast.: *La genealogia de la moral*, Madrid, Alianza, 1979, pàg. 52).

LLENGUATGE, PODER I ESTRATÈGIES DE DESPLAÇAMENT

No obstant això, nombrosos estudis feministes han afirmat que hi ha un “faedor” darrere de l’acció. Sense un actuant, s’hi afirma, no és possible l’acció i, per tant, tampoc la capacitat per a transformar les relacions de dominació dins de la societat. En el continu de teories sobre el subjecte, la teoria feminista radical de Wittig és ambigua. D’una banda, Wittig sembla refutar la metafísica de la substància, però, de l’altra, manté el subjecte humà, l’individu, com el lloc metafísic on es situa la capacitat d’acció. Si bé l’humanisme de Wittig pressuposa de manera clara que hi ha un realitzador de l’acció, la seua teoria, de totes maneres, traça la construcció performativa del gènere dins de les pràctiques materials de la cultura, i refuta la temporalitat de les explicacions que confonguen “causa” amb “resultat”. En una frase que mostra l’espai intertextual que uneix Wittig amb Foucault (i descobreix els rastres de la noció marxista de reificació en totes dues teories), ella escriu:

Un acostament feminista materialista manifesta que el que considerem la causa o l’origen de l’opressió és, en realitat, només la *marca* imposada per l’opressor, el “mite de la dona”, més els seus efectes i manifestacions materials en la consciència i en els cossos de les dones que han estat apropiats. Així, aquesta marca no existeix abans de l’opressió del sexe, es considera una “dada immediata”, una “dada sensible”, “trets físics” que pertanyen a un ordre natural. Però el que considerem una percepció física i directa és únicament una construcció mítica i complexa, una “formació imaginària”⁴⁰.

Com que aquesta producció per part de la “natura” es desenvolupa d’acord amb els dictats de l’heterosexualitat obligatòria, l’aparició del desig homosexual, segons ella, va més enllà de les categories del sexe: «Si el desig pogués alliberar-se, no tindria res a veure amb les marques preliminars dels sexes»⁴¹.

Wittig fa referència al “sexe” com una marca que, d’alguna forma, es refereix a l’heterosexualitat institucionalitzada, una marca que pot ser eliminada o ofuscada mitjançant pràctiques que necessàriament neguen aquesta institució. Òbviament, la seua visió s’allunya radicalment de la d’Irigaray. Aquesta entén la “marca” de gènere com a part de l’economia significant hegemònica del masculí, la qual funciona mitjançant els dispositius de especularització que funcionen per si mateixos i que pràcticament han establert el camp de l’ontologia en la tradició filosòfica occidental. Per a Wittig, el llenguatge és un instrument o eina que en cap cas és misogin en les seues estructures, sinó només en les seues utilitzacions⁴². Per a Irigaray, la possibilitat d’un altre llenguatge o economia significant és l’úni-

⁴⁰ Wittig, “One is Not Born a Woman”, pàg. 48. Wittig dona el crèdit de les nocions de “marca” de gènere i la “formació imaginària” de grups naturals a Colette Guillaumin, l’estudi de la qual sobre la marca de la raça ofereix una analogia per a l’anàlisi del gènere de Wittig en “Race et nature: système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux”, *Pluriel*, vol. 11, 1977. “El mito de la mujer” és un capítol de *El segundo sexo*, de Beauvoir.

⁴¹ Monique Wittig, “Paradigm” en *Homosexualities and French Literatura: Cultural Contexts/ Critical Texts*, Elaine Marks i George Stambolian (comps.) (Ithaca, Cornell University Press, 1979), pàg. 114.

⁴² És evident que Wittig no creu que la sintaxi siga el desenvolupament o la reproducció lingüística d’un sistema de parentiu organitzat paternalment. El seu repudi de l’estructuralisme en aquest nivell li permet comprendre que el llenguatge és neutral en els gèneres. L’obra d’Irigaray *Parler n’est jamais neutre* (París, Éditions de Minuit, 1985), critica justament el tipus de posició humanista —aquí propi de Wittig— que afirma la neutralitat del llenguatge en allò polític i en relació amb el gènere.

ca manera d'evitar la “marca” del gènere que, per a allò femení, no és sinó l'eliminació fal·logocèntrica del seu sexe. Mentre que Irigaray intenta explicar la relació presumptament “binària” entre els sexes com un estratagema masculinista que nega completament allò femení, Wittig afirma que postures com la d'Irigaray tornen a afermar la binarietat entre masculí i femení i tornen a posar en moviment una noció mítica del femení. Clarament influïda per la crítica que Beauvoir fa del mite del femení en *El segon sexe*, Wittig diu: “No hi ha ‘escriptura femenina’ ”⁴³.

Wittig és perfectament conscient del poder que posseeix el llenguatge per a subordinar i excloure les dones. Amb tot, com a “materialista” que és, creu que el llenguatge és “un altre ordre de materialitat”⁴⁴, una institució que pot modificar-se de manera radical. El llenguatge és una de les pràctiques i institucions concretes i contingents mantingudes per l'elecció dels individus i, per tant, afeblida per les accions col·lectives dels individus que trien. La ficció lingüística del “sexe”, sosté, és una categoria produïda i estesa pel sistema d'heterosexualitat obligatòria en un intent per cenyir la producció d'identitats sobre l'eix del desig heterosexual. En alguns dels seus escrits, l'homosexualitat —tant masculina com femenina, així com altres posicions independents del contracte heterosexual— ofereix la possibilitat, tant per al derrocament com per a la proliferació, de la categoria de sexe. No obstant això, en *El cos lesbiana* i en altres textos, Wittig es desmarca de la sexualitat genitalment organitzada *per se* i proposa una economia dels plaers diferent que refutaria la construcció de la subjectivitat femenina marcada per la funció reproductiva presumptament distintiva de les dones⁴⁵. Aquí la proliferació dels plaers fora de l'economia reproductiva implica una forma específicament femenina de difusió eròtica, vista com una contraestratègia a la construcció reproductiva de la genitalitat. En certa manera, *El cos lesbiana* pot interpretar-se, segons Wittig, com una lectura “invertida” dels *Tres assajos sobre teoria sexual*, de Freud, en què aquest afirma la superioritat de desenvolupament de la sexualitat genital per damunt i en contra de la sexualitat infantil, la qual és menys limitada i més prolíxa. L’“invertit” —la definició mèdica usada per Freud per a designar “homosexual”— és l'únic que no “compleix” la norma genital. En fer una crítica política contra la genitalitat, Wittig mostra la “inversió” com una pràctica de lectura crítica, que valora justament els aspectes d'una sexualitat no desenvolupada nomenada per Freud i que de fet inicia una “política postgenital”⁴⁶. En realitat, la idea de desenvolupament pot interpretar-se només com una normalització dins de la matriu heterosexual. Però és aquesta l'única interpretació possible de Freud? I en quina mesura està implicada la pràctica d’“inversió” de Wittig amb el mateix model de normalització que ella pretén rebatre? En definitiva, si el model d'una sexualitat antigesimal i més difusa és l'única opció d'oposició a l'estructura hegemònica de la sexualitat, en quina mesura està aquesta relació binària obligada a reproduir-se de manera interminable? Quina possibilitat existeix d'alterar l'oposició binària en si?

La relació d'oposició amb la psicoanàlisi plantejada per Wittig té com a conseqüència que la seua teoria suposa precisament aquesta teoria psicoanalítica del desenvolupament, ara totalment “invertida”, que ella intenta vèncer. La perversitat polimorfa, que suposa-

⁴³ Wittig, “The Point of View: Universal or Particular?”, pàg. 63.

⁴⁴ Wittig, “The Straight Mind”, *Feminist Issues*, vol. 1, núm. 1, estiu de 1980, pàg. 108.

⁴⁵ Vegeu Wittig, *The Lesbian Body* (Nova York, Avon, 1976), originalment publicat com a *Le corps lesbien* (París, Éditions de Minuit, 1973) (trad. cast.: *El cuerpo lesbiano*, València, Pre-Textos, 1977).

⁴⁶ Agraïsc a Wendy Owen aquesta frase.

dament existeix abans que les marques del sexe, es valora com el *telos* de la sexualitat humana⁴⁷. Una possible resposta psicoanalítica feminista a Wittig seria que aquesta subteorització i subestima el significat i la funció del *llenguatge* en què té lloc “la marca del gènere”.

Wittig concep la pràctica de marcar com alguna cosa contingent, radicalment variable i fins i tot prescindible. La categoria d’una *prohibició* fonamental en la teoria lacaniana opera amb major força i menor contingència que la idea d’una *pràctica reguladora* en Foucault, o l’anàlisi materialista d’un sistema de dominació heterosexualista en Wittig.

En Lacan, així com en el replantejament poslacanià de Freud que fa Irigaray, la diferència sexual no és un mer binarisme que preserva la metafísica de la substància com el seu fonament. El “subjecte” masculí és una construcció fictícia elaborada per la llei que prohibeix l’incest i dictamina un desplaçament infinit d’un desig heterosexualitzador. El femení mai és una marca del subjecte; el femení no podria ser un “atribut” d’un gènere. Més aviat, el femení és la significació de la falta, significada per allò Simbòlic; un conjunt de regles lingüístiques diferenciadores que generen la diferència sexual. La postura lingüística masculina suporta la individualització i l’heterosexualització exigides per les prohibicions fundadores de la llei Simbòlica, la llei del Pare. El tabú de l’incest, que allunya el fill de la mare i d’aquesta manera determina la relació de parentiu entre ells, és una llei que s’aplica “en el nom del Pare”. De manera semblant, la llei que repudia el desig de la filla per la mare i pel pare exigeix que la nena accepti l’emblema de la maternitat i preservi les regles del parentiu. D’aquesta manera, tant la posició masculina com la femenina s’estableixen per mitjà de lleis prohibitives que creen gèneres culturalment intel·ligibles, però únicament a través de la creació d’una sexualitat inconscient que reapareix en l’àmbit de l’imaginari⁴⁸.

L’apropiació feminista de la diferència sexual, ja siga vista com a oposició al fal·logocentrisme de Lacan (Irigaray) o com una reformulació crítica de Lacan, no teoritzava el femení com una expressió de la metafísica de la substància, sinó com l’absència no representable elaborada per la negació (masculina) en la qual s’assenta l’economia significant a través de l’exclusió. El femení, com a allò rebutjat/exclòs dins d’aquest sistema, possibilita la crítica i l’alteració d’aquest esquema conceptual hegemònic. Les obres de Jacqueline Rose⁴⁹ i de Jane Gallop⁵⁰ exposen de diferents formes la condició construïda de la diferència sexual, la inestabilitat pròpia d’aquesta construcció i la conseqüència doble d’una prohibició que al mateix temps estableix una identitat sexual i permet ensenyar la fràgil base d’aquesta construcció. Encara que Wittig i altres feministes materialistes dins del context francès afirmarien que la diferència sexual és una imitació irreflexiva d’una successió reificada de polaritats sexuades, les seues crítiques passen per alt la dimensió crítica de l’inconscient que, com un lloc de sexualitat reprimida, reapareix dins del discurs del subjecte com la impossibilitat mateixa de la seua coherència. Com afirma rotundament Rose, la construcció d’una identitat sexual coherent, sobre la base disjuntiva del feme-

⁴⁷ Òbviament, el mateix Freud diferenciava entre “el sexual” i “el genital”, i oferia la mateixa distinció que Wittig utilitza contra ell. Vegeu, per exemple, “The Development of the Sexual Function”, en *Freud, Outline of a Theory of Psychoanalysis* (Nova York, Norton, 1979) (trad. cast., “Desarrollo de la función sexual”, en *Esquema del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1979).

⁴⁸ En diferents parts del capítol 2 d’aquesta obra s’inclou una anàlisi més completa de la posició lacaniana.

⁴⁹ Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (Londres, Verso, 1987).

⁵⁰ Jane Gallop, *Reading Lacan* (Ithaca, Cornell University Press, 1985) i *The Daughter’s Seduction. Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca, Cornell University Press, 1982)

ní/masculí, només pot fracassar⁵¹; les alteracions d'aquesta coherència a través de la reparició involuntària d'allò reprimat mostren, no sols que la "identitat" es construeix, sinó que la prohibició que construeix la identitat no és eficaç (la llei paterna no ha de veure's com una voluntat divina determinista, sinó com un desencert continu que estableix les bases per a les insurreccions contra el pare).

Les divergències entre la posició materialista i la lacaniana (i postlacaniana) apareixen en una confrontació normativa sobre si hi ha una sexualitat recuperable, ja siga "abans" o "fora" de la llei, en la manera de l'inconscient o bé "després" de la llei com una sexualitat postgenital. Paradoxalment, es pensa que el trop normatiu de la perversitat polimorfa és una característica de totes dues perspectives sobre la sexualitat diferent. Amb tot, no hi ha cap acord sobre la manera de concretar aquesta "llei" o sèrie de "lleis". La crítica psicoanalítica aconsegueix explicar la construcció del "subjecte" —i possiblement també la il·lusió de substància— dins de la matriu de relacions normatives de gènere. Des de la seua postura existencial materialista, Wittig al·lega que el subjecte, la persona, posseeix una integritat presocial i prèvia al gènere. D'altra banda, "la llei paterna" en Lacan, igual que el domini monològic del fal·logocentrisme en Irigaray, està caracteritzada per una singularitat monoteista que potser és menys unitària i culturalment universal del que pretenen les principals suposicions estructuralistes de l'anàlisi⁵².

No obstant això, la confrontació també fa referència a l'articulació d'un trop temporal d'una sexualitat subversiva que cobra força *abans* de la imposició d'una llei, *després* del seu esfondrament o durant el seu regnat com un repte permanent a la seua autoritat. Arribats a aquest punt, és recomanable recordar les paraules de Foucault que, en afirmar que la sexualitat i el poder són coextensos, impugna de manera implícita la demanda d'una sexualitat subversiva o emancipadora que pogués no tenir llei. Podem concretar més l'argument en afirmar que "l'abans" i "el després" de la llei són formes de temporalitat creades discursivament i performativament, que s'usen dins dels límits d'un marc normatiu segons el qual la subversió, la desestabilització i el desplaçament exigeixen una sexualitat que d'alguna forma evita les prohibicions hegemòniques respecte del sexe. Segons Foucault, aquestes prohibicions són productives de manera repetida i involuntària perquè "el subjecte" —que en principi es crea en aquestes prohibicions i mitjançant elles— no pot accedir a una sexualitat que, en cert sentit, està "fora", "abans" o "després" del poder en si. El poder, més que la llei, inclou tant les funcions jurídiques (prohibitives i reglamentadores) com les productives (involuntàriament generatives) de les relacions diferencials. Per tant, la sexualitat que emergeix en el si de la matriu de les relacions de poder no és una mera còpia de la llei mateixa, una repetició uniforme d'una economia d'identitat masculinista. Les produccions s'allunyen dels seus objectius originals i invo-

⁵¹ "El que diferencia la psicoanàlisi de les anàlisis sociològiques del gènere (per tant, al meu entendre, l'obstacle principal de l'obra de Nancy Chodorow) és que, mentre que per a aquests s'admet que la interiorització de regles més o menys funciona, la premissa bàsica i de fet el punt de partida de la psicoanàlisi és que no funciona. L'inconscient mostra constantment el "fracàs" de la identitat" (Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, pàg. 90).

⁵² Tal vegada no haja de sorprendre'ns que la noció estructuralista singular de "la Llei" faça clarament al·lusió a la llei prohibitiva de l'Antic Testament. Així, la "llei paterna" es sotmet a una crítica postestructuralista mitjançant la ruta comprensible d'una reapropiació francesa de Nietzsche, que critica la "moralitat d'esclau" judeocristiana per concebre la llei en termes tan singulars com prohibitius. D'altra banda, la voluntat de poder designa alhora les possibilitats productives i múltiples de la llei, i de fet revela que la noció de "la Llei" en la seua singularitat és una noció fictícia i repressiva.

luntàriament donen lloc a possibilitats de “subjectes” que no sols sobrepassen les fronteres de la intel·ligibilitat cultural, sinó que en realitat amplien els confins del que, de fet, és culturalment intel·ligible.

La norma feminista d’una sexualitat postgenital va rebre una crítica significativa per part de les teòriques feministes de la sexualitat, algunes de les quals han dut a terme una apropiació específicament feminista o lesbiana de Foucault. Aquesta idea utòpica d’una sexualitat alliberada de les construccions heterosexuales, una sexualitat que va més enllà del “sexe”, no admetia les maneres en què les relacions de poder continuen definint la sexualitat per a les dones fins i tot dins dels termes d’una heterosexualitat “alliberada” o lesbianisme⁵³. També s’ha criticat la noció d’un plaer sexual específicament femení que estiga rotundament diferenciat de la sexualitat fàl·lica. L’obstinació d’Irigaray per obtenir una sexualitat femenina específica d’una anatomia femenina específica ha estat el centre de debats antiessencialistes durant algun temps⁵⁴. El fet de tornar a la biologia com la base d’un significat o una sexualitat femenina específica sembla enderrocar la premissa feminista que la biologia no és destinació. Però, bé perquè la sexualitat femenina es conforma en aquest cas a través d’un discurs biològic per motius merament estratègics⁵⁵, o que, de fet, es tracta d’un retorn feminista l’essencialisme biològic, la representació de la sexualitat femenina com a rotundament diferent d’una organització fàl·lica de la sexualitat encara és problemàtica. Les dones que no accepten aquesta sexualitat com a pròpia o que afirmen que la seua sexualitat està en part construïda dins dels termes de l’economia fàl·lica es queden fora dels termes d’aquesta teoria, ja que estan “identificades amb allò masculí” o “no il·luminades”. En realitat, no està del tot clar en el text d’Irigaray si la sexualitat es construeix culturalment o si només es construeix culturalment respecte al fàl·lus. És a dir, està el plaer específicament femení “fora” de la cultura com la seua prehistòria o com el seu futur utòpic? I si ho està, de quina manera es pot utilitzar aquesta noció per a negociar les lluites contemporànies de la sexualitat dins dels termes de la seua construcció?

⁵³ Vegeu Rubin, “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”, en *Pleasure and Danger*, Carole S. Vance (comp.) (Boston, Routledge and Kegan Paul, 1984), pàg. 267-319 (trad. cast.: *Placer y peligro. Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*, Madrid, Talasa, 1989). També en el volum *Placer y peligro* vegeu Vance, “El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad”; Alice Echols, “El Ello domado: la política sexual feminista entre 1968-83”; i Hollibaugh, “El deseo del futuro: la esperanza radical en la pasión y el placer”. Vegeu així mateix Hollibaugh i Moraga, “What We’re Rollin’ Around in Bed with: Sexual Silences in Feminism”, i Echols, “The New Feminism of Yin and Yang”, en *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Ann Snitow, Christine Stansell i Sharon Thompson (Londres, Virago, 1984), *Heresies*, núm. 12, 1981, el “nombre sobre sexualitat”; Samois (comp.), *Coming to Power*; (Berkeley, Samois, 1981); English, Dierdre Hollibaugh i Gayle Rubin, “Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism”, *Socialist Review*, núm. 58, juliol-agost de 1981; Barbara T. Kerr i Quintanales, “The Complexity of Desire: Conversations on Sexuality and Difference”, *Conditions*, 8, vol. 3, núm. 2, 1982, pàg. 52-71.

⁵⁴ Potser l’afirmació més polèmica d’Irigaray ha estat que l’estructura de la vulva com “dos llavis que es toquen” conforma el plaer no unitari i autoeròtic de les dones abans de la “separació” d’aquesta duplicitat a través de l’acte de la penetració del penis que lleva plaer. Vegeu Irigaray, *Ce sexe qui n’en est pas un*. Juntament amb Monique Plaza i Christine Delphy, Wittig ha afirmat que la valoració que fa Irigaray d’aquesta especificitat anatòmica és per ella mateixa una còpia incondicional d’un discurs reproductiu que marca i retalla el cos femení en “parts” artificials com “vagina”, “clitoris” i “vulva”. En una conferència en el Vassar College, li van preguntar a Wittig si tenia una vagina i va contestar que no.

⁵⁵ Precisament, sobre aquesta interpretació vegeu el convincent raonament de Diana J. Fuss en *Essentially Speaking* (Nova York, Routledge, 1989).

El moviment a favor de la sexualitat dins de la teoria i la pràctica feministes ha sostingut que la sexualitat sempre es construeix dins del que determinen el discurs i el poder, i aquest últim s'entén parcialment en funció de convencions culturals heterosexuales i fal·liques. L'aparició d'una sexualitat construïda (no determinada) en aquests termes, dins d'entorns lèsbics, bisexuals i heterosexuales, *no és*, per tant, el signe d'una identificació masculina en un sentit reduccionista. No és el projecte fracassat de criticar el fal·logocentrisme o l'hegemonia heterosexual, com si una crítica política pogués desmuntar la construcció cultural de la sexualitat de la crítica feminista. Si la sexualitat es construeix culturalment dins de relacions de poder existents, la pretensió d'una sexualitat normativa que estiga “abans”, “fora” o “més enllà” del poder és una impossibilitat cultural i un desig políticament impracticable, que posterga la tasca concreta i contemporània de proposar alternatives subversives de la sexualitat i la identitat dins dels termes del poder en si. És evident que aquesta labor crítica implica que operar dins de la matriu del poder no és el mateix que crear una còpia de les relacions de dominació sense criticar-les; proporciona la possibilitat d'una repetició de la llei que no siga el seu reforç, sinó el seu desplaçament. En comptes d'una sexualitat “identificada amb allò masculí” (en la qual “masculí” s'utilitza com la causa i el significat irreductible d'aquesta sexualitat), es pot ampliar la noció de sexualitat construïda en termes de relacions fal·liques de poder que reobren i distribueixen les possibilitats d'aquest fal·licisme justament mitjançant l'operació subversiva de les “identificacions”, les quals són ineludibles en el camp de poder de la sexualitat. Si les “identificacions”, segons Jacqueline Rose, poden ser vistes com fantasmàtiques, llavors es pot dur a terme una identificació que en revele l'estructura fantasmàtica. Si no es rebutja radicalment una sexualitat culturalment construïda, el que queda és el tema de com reconèixer i “fer” la construcció en la qual un sempre es troba. Existeixen formes de repetició que no siguen la simple imitació, reproducció i, per consegüent, consolidació de la llei (la noció anacrònica d'“identificació amb allò masculí” que hauria de descartar-se d'un vocabulari feminista)? Quines opcions de configuració de gènere es plantegen entre les diferents matrius emergents i en ocasions convergents d'intel·ligibilitat cultural que determinen la vida separada en gèneres?

És evident que, en el si de la teoria sexual feminista, la presència de la dinàmica de poder dins de la sexualitat no és en absolut el mateix que la mera consolidació o l'increment d'un règim de poder heterosexista o fal·logocèntric. La “presència” de les suposades convencions heterosexuales dins de contextos homosexuals, així com l'abundància de discursos específicament gais de diferència sexual (com en el cas de *butch* i *femme* com a identitats històriques d'estil sexual), no poden entendre's com a representacions quimèriques d'identitats originalment heterosexuales; tampoc poden veure's com la reiteració perjudicial de construccions heterosexistas dins de la sexualitat i la identitat gai. La repetició de construccions heterosexuales dins de les cultures sexuals gai i hetero, bé pot ser el punt de partida inevitable de la desnaturalització i la mobilització de les categories de gènere; la reproducció d'aquestes construccions en marcs no heterosexuales posa de manifest el caràcter completament construït del supòsit original heterosexual. Així doncs, gai no és a hetero el que còpia a original, sinó, més aviat, el que còpia és a còpia. La repetició paròdica de “l'original” (explicada en els últims passatges del capítol 3 d'aquest llibre) mostra

que això no és sinó una paròdia de la idea del natural i l'original⁵⁶. Encara que les construccions heterosexistes circulen com els llocs disponibles de poder/discurs a partir dels quals s'estableix el gènere, resten les preguntes següents: quines possibilitats existeixen per a la recirculació?, quines possibilitats d'establir el gènere repeteixen i desplacen —mitjançant la hipèrbole, la dissonància, la confusió interna i la proliferació— les construccions mateixes per les quals es mobilitzen?

Cal tenir en compte que no sols les ambigüitats i incoherències dins de les pràctiques heterosexuales i entre elles, homosexuals i bisexuals, s'eliminen i redefeixen dins del marc reificat de la relació binària disjuntiva i asimètrica de masculí/femení, sinó que aquestes configuracions culturals de confusió de gèneres operen com a llocs per a la intervenció, la revelació i el desplaçament d'aquestes reificacions. És a dir, la "unitat" del gènere és la conseqüència d'una pràctica reguladora que intenta uniformitzar la identitat de gènere mitjançant una heterosexualitat obligatòria. El poder d'aquesta pràctica resisteix a limitar, mitjançant un mecanisme de producció excoent, els significats relatius d'"heterosexualitat", "homosexualitat" i "bisexualitat", així com els llocs subversius de la seua unió i resignificació. El fet que els règims de poder de l'heterosexisme i el fal·logocentrisme adquirisquen importància mitjançant una repetició constant de la seua lògica, la seua metafísica i les seues ontologies naturalitzades no significa que haja detenir-se la repetició en si —com si això fos possible—. Si la repetició ha de continuar sent el mecanisme de la reproducció cultural de les identitats, llavors es planteja una pregunta fonamental: quin tipus de repetició subversiva podria qüestionar la pràctica reglamentadora de la identitat en si?

Si no és possible apel·lar a una "persona", un "sexe" o una "sexualitat" que evite la matriu de les relacions discursives i de poder que de fet creen i regulen la intel·ligibilitat d'aquests conceptes, què determina la possibilitat d'inversió, subversió o desplaçament reals dins dels termes d'una identitat construïda? Quines alternatives hi ha *en virtut* del caràcter construït del sexe i el gènere? Mentre que Foucault manté una postura ambigua sobre el caràcter concret de les "pràctiques reguladores" que creen la categoria de sexe i Wittig sembla fer responsable de la construcció a la reproducció sexual i el seu instrument —l'heterosexualitat obligatòria—, altres discursos coincideixen a inventar aquesta ficció de categories per motius no sempre clars ni sòlids. Les relacions de poder que infonen les ciències biològiques no disminueixen amb facilitat, i l'aliança medicolegal que apareix a Europa en el segle XIX ha originat categories fictícies que no podien predir-se. La complexitat mateixa del mapa discursiu que elabora el gènere sembla prometre una concurrència involuntària i generativa d'aquestes estructures discursives i reglamentadores. Si les ficcions reglamentadores de sexe i gènere són per elles mateixes llocs de significat molt refutats, aleshores la multiplicitat mateixa de la seua construcció possibilita que es derroque el seu plantejament unívoc.

⁵⁶ Si tinguéssim en consideració la distinció que fa Fredric Jameson entre paròdia i pastitx, les identitats amb l'original del qual és una còpia, el pastitx posa en dubte la possibilitat d'un "original" o, en el cas del gènere, mostra que l'"original" és un intent fallit per "copiar" un ideal fantasmàtic que no es pot copiar amb èxit. Vegeu Fredric Jameson, "Postmodernism and Consumer Society", en *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Hal Foster (comp.) (Port Townsend, WA, Bay Press, 1983) (trad. cast.: "Posmodernismo y sociedad de consumo" en Baudrillard, Crimp, Foster i altres, *La posmodernidad*, Hal Foster (comp.), Barcelona, Kairós, 1988).

Òbviament, el propòsit d'aquest projecte no és presentar, dins dels termes filosòfics tradicionals, una *ontologia* del gènere mitjançant la qual s'explique el significat de ser una dona o un home des d'una perspectiva fenomenològica. La hipòtesi aquí és que l'“ésser” del gènere és *un efecte*, l'objecte d'una recerca genealògica que delinea els factors polítics de la seua construcció a la manera de l'ontologia. Afirmar que el gènere està construït no significa que siga il·lusori o artificial, entenent aquests termes dins d'una relació binària que oposa allò “real” i allò “autèntic”. Com una genealogia de l'ontologia del gènere, aquesta explicació té com a objecte entendre la producció discursiva que fa acceptable aquesta relació binària i demostrar que algunes configuracions culturals del gènere ocupen el lloc d'“allò real” i reforcen i incrementen la seua hegemonia a través d'aquesta felicitat auto-naturalització.

Si l'afirmació de Beauvoir, no es neix dona, sinó que *s'arriba a ser-ho* és en part certa, aleshores *dona* és per si mateix un terme en procediment, un convertir-se, un construir-se del qual no es pot afirmar rotundament que tinga un inici o un final. Com a pràctica discursiva que està tenint lloc, està oberta a la intervenció i a la resignificació. Encara que el gènere sembla congelar-se en les formes més reïficades, el “congelament” en si és una pràctica persistent i maliciosa, mantinguda i regulada per diferents mitjans socials. Per a Beauvoir, en definitiva, és impossible convertir-se en dona, com si un *telos* dominés el procés d'aculturació i construcció. El gènere és l'estilització repetida del cos, una successió d'accions repetides —dins d'un marc regulador molt estricte— que s'immobilitza amb el temps per a crear l'aparença de substància, d'una espècie natural de ser. Una genealogia política d'ontologies del gènere, si s'aconsegueix dur a terme, desconstruirà l'aparença substantiva del gènere en les seues accions constitutives i situarà aquests actes dins dels marcs obligatoris establerts per les diferents forces que supervisen l'aparença social del gènere. Revelar els actes contingents que creen l'aparença d'una necessitat naturalista —la qual cosa ha constituït part de la crítica cultural almenys des de Marx— és un treball que ara assumeix la càrrega addicional d'ensenyar com la noció mateixa del subjecte, intel·ligible només per la seua aparença de gènere, permet opcions que abans havien quedat relegades forçosament per les diferents reïficacions del gènere que han constituït les seues ontologies contingents. El següent capítol explora alguns elements del plantejament psicoanalític estructuralista de la diferència sexual i de la construcció de la sexualitat en relació amb el seu poder per a refutar els règims reguladors aquí esbossats, i també en relació amb la seua funció de reproduir aquests règims sense criticar-los. La univocitat del sexe, la coherència interna del gènere i el marc binari per a sexe i gènere són ficcions reguladores que reforcen i naturalitzen els règims de poder convergents de l'opressió masculina i heterosexualista. En el capítol 3 s'investiga la noció mateixa de “el cos”, no com una superfície disponible que espera significació, sinó com un conjunt de límits individuals i socials que romanen i adquireixen significat políticament. Com que el sexe ja no es pot considerar una “veritat” interior de disposicions i identitat, s'argumentarà que és una significació performativament realitzada (i, per tant, que no “és”) i que, en eliminar la seua interioritat i superfície naturalitzades, pot provocar la proliferació paròdica i la interacció subversiva de significats amb gènere. Així doncs, aquest text continua esforçant-se per reflexionar sobre si és possible alterar i desplaçar les nocions de gènere naturalitzades i reïficades que sustenten l'hegemonia masculina i el poder heterosexualista, per a problematitzar el gènere no mitjançant maniobres que somien amb un més enllà utòpic, sinó mobilitzant, confonent subversivament i multiplicant aquelles categories constitutives que intenten preservar el gènere en el lloc que li correspon en presentar-se com les il·lusions que creen la identitat.